felsefelogos

müşterekler

pierre dardot ve christian laval • müştereğin arkeolojisi

eylem akçay ve umut kocagöz • bir siyaset rasyonalitesi olarak müşterekleştirme

david bollier ve silke helfrich • dönüştürücü bir tasavvur olarak müşterekler

elif demirkaya • entelektüel mülkiyetin imkânsızlığı ve düşüncenin müşterek üretimi üzerine bir deneme

gigi roggero • müşterekler üzerine beş tez

aras özgün • müşterek bir bözcük: michael hardt ve gigi roggero'ya yanıt

begüm özden fırat • park, mera, sinema: müşterekleri mülkiyetle birlikte düşünmek

fikret adaman • özyönetimsel müşterek yapılarda temel sorunsallar

68

2018/1

felsefelogos • müşterekler

2018

68

felsefelogos

Yıl 22 Sayı 68
fesatoder yayınları
İstanbul
e-mail: felsefelogos@gmail.com
www.felsefelogos.com & www.fesatoder.com
Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek
Fesatoder Adına İmtiyaz Sahibi: Sema Ülper Oktar
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Tanzer Yakar
Yayın Kurulu: Muharrem Açıkgöz, Engin Delice, Thomas Geisen, Ferda Keskin, Sinan Özbek, Kaan Özkan, Peter Thomas, Sema Ülper Oktar, Fehmi Ünsalan, Tanzer Yakar
Sayı Editörü: Umut Kocagöz

Danışma Kurulu
(alfabetik sırayla)
Prof. Dr. Saffet Babür
Prof. Dr. Betül Çotuksöken
Prof. Dr. Alex Demirovic
Prof. Dr. Frigga Haug
Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug
Prof. Dr. Onur Bilge Kula
Prof. Dr. Beno Kuryel
Prof. Dr. Domenico Losurdo
Prof. Dr. Michael Löwy
Prof. Dr. Metin Toprak

Kapak Resmi: Formula of Petrograd Proletariat (1921), *Pavel Nikolayevich Filonov*
Baskı Öncesi Hazırlık: Fehmi Ünsalan
Baskı
Yazın Basın Yayın Matbaacılık Trz. Tic. Ltd. Şti.
Çevre Sanayi Sitesi B Blok No: 38-40-42-44
İkitelli-Başakşehir/İstanbul Tel: (0212) 565 01 22
Sertifika No: 12028
Genel Dağıtım
UMUTTEPE YAYINLARI
Tel: 0262 359 10 60 Fax: 0262 323 18 58
www.umuttepeyayinlari.com/ bilgi@umuttepeyayinlari.com

felsefelogos hakemli bir dergidir.
EBSCOhost ve The Philosopher's Index tarafından listelenmektedir.
felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.
Gönderilen yazıların yayımlanma kararı hakem raporlarına bağlıdır.
Gönderilen yazılar iade edilmez. **felsefelogos** ile yazarlar arasındaki iletişim internet üzerinden e-mail yoluyla gerçekleşir.

İçindekiler

Sunu

Pierre Dardot - Christian Laval • Müştereğin arkeolojisi 7
Eylem Akçay - Umut Kocagöz • Bir siyaset rasyonalitesi olarak müşterekleştirme 31
David Bollier - Silke Helfrich • Dönüştürücü bir tasavvur olarak müşterekler 43
Elif Demirkaya • Entelektüel mülkiyetin imkânsızlığı ve düşüncenin müşterek üretimi üzerine bir deneme 51
Gigi Roggero • Müşterekler üzerine beş tez 75
Aras Özgün • Müşterek bir sözcük: Michael Hardt ve Gigi Roggero'ya yanıt 91
Begüm Özden Fırat • Park, mera, sinema: müşterekleri mülkiyetle birlikte düşünmek 101
Fikret Adaman • Özyönetimsel müşterek yapılarda temel sorunsallar 119
Emre Uzun • Savaş ve kitlesel göç bağlamında müşterekler ve ortak yaşam 127
Tanzer Yakar • Wittgenstein: dil oyunlarını mümkün kılan ortak zemin 141

Sunu

Müşterekler tartışması yeni değil. Yeni olan tartışmanın, değişik alanları da içine alarak bir genişleme göstermesi ve bunlarla birlikte yeniden güncel olması. Müşterekler, İngilizcedeki "commons" teriminin karşılığı olarak kullanılıyor. Müşterekler kavramıyla; başta toprak, hava, su gibi "doğal kaynak" olarak ifade edilmiş varlıklar, meralar gibi "serbest erişim" bölgeleri anlatılıyor. Kavram bunları anlattığı için mülkiyetinin kime ait olduğu üzerinden geçerek, güç ilişkilerine tabi olan toplumsal ilişkileri de tartışma alanına çekiyor. Kuşkusuz mülkiyet üzerinde süren tartışma önemli bir konu ve tarihsel bağlara sahip. Marx'ın Kapital'de ifade ettiği büyük mülksüzleşme süreci ve müştereklerin çitlenmesi, yani evveli birikim (Ursprüngliche Akkumulation) müştereklerin kapitalizmin inşası sürecinde ne kadar hayati bir rol oynadığını gösteriyor. Bu arka plana dayanarak yapılan "birikim" tartışması, evveli birikimin ne kadar arkaik ve ne kadar güncel olduğu meselesini ortaya çıkarıyor. Böylece, müşterekler meselesi de bir tür arkaiklik ve güncellik meselesi olarak karşımıza çıkıyor.

Öte yandan *Commons* terimi yanında *common* terimi de müşterekleri ifade etmek için kullanılmaya başlanıyor. Burada birkaç noktanın altını çizmek yerinde olacak: Güncel müşterekler tartışması, bir yandan müşterekleri bir "doğal kaynak" olarak görme eğilimden vazgeçiyor, bir yandan da kapsamı (neredeyse üretim ilişkilerinin sonsuzluğuna kadar) genişleterek dil, kültür, bilişim, internet vb. toplumsal ilişkileri de bu tartışmanın içinde görmeye başlıyor. Aynı zamanda müşterekler bir negatif varlık olarak ifade edilmekten çıkarak, kurucu ve düşüncenin, bir rasyonalitenin ismi haline de geliyor.

İşte bu arka planı göz önüne alarak *felsefelogos*'un bu sayısını müşterekler tartışmasına ayırdık. Derginin bu sayısının editörlüğünü Umut Kocagöz yaptı, kendisine yoğun emeği için teşekkür ediyorum...

S. Ö.

Müştereğin arkeolojisi[1]

Pierre Dardot - Christian Laval

Müştereği bugün dünyanın her yerinde kapitalizme karşı verilen mücadelelerin ilkesi olarak belirlemek, öncelikle burada *müşterekten* [*commun*] ne anladığımızı açıklamayı gerektirir. "Müşterek fayda" veya "müşterek varlıklar" ifadelerindeki "müşterek" sıfatının geniş kullanımı, sanki bunun her anlama gelebileceğini, herkesin bunu kullanabileceğini düşünmeye izin verir: özünde müşterek, Auguste Blanqui'nin "demokrasi"yle ilgili bahsettiği şu "kauçuk kelimeler"den biridir sanki[2]. Böyle düşünüldüğünde, hiçbir anlama gelmeyen bir kelimeyle, bir kavram-olmayanla karşı karşıyayızdır, özünde gereksiz bir terimdir bu. Gerçekten de müşterek terimi sık sık, politik seferberliklerin *en küçük ortak*

---

1 Bu metin, Pierre Dardot ve Christian Laval'in *Commun* adlı eserinden alınmıştır. Bkz., *Commun. Essai sur la révolution au XXI è siècle*, La Découverte, Paris, 2014, s. 21-52. Eserin tamamının Türkçe çevirisi, 2018 yılında İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları tarafından yayınlanacaktır.

2 Auguste BLANQUI, "Maillard'a Mektup", 6 Haziran 1852, *Maintenant il faut des armes*, La Fabrique, Paris, 2006, s. 176. 1852'de, Louis Napoléon Bonaparte'ın devlet darbesinden sonra, Auguste Blanqui şöyle der: "Rica ederim söyler misiniz, demokrat nedir? Muğlak, bayağı, kesin anlamı olmayan bir kelimedir bu, kauçuktan bir kelimedir." Ve ekler: "Bu başlık altına giremeyecek kanaat var mıdır? Herkes demokrat olduğunu iddia eder, özellikle de aristokratlar."

paydasını ifade ediyormuş gibi, tüm sınıflardan ve tüm inançlardan "iyi niyetli insanları" bir araya toplaması gereken bir orta terimmiş gibi kullanılır. Oysa ne iyi niyetler ne de vicdan sıçramaları kapitalizme karşı gerçek bir politika yaratmaya yetecektir. Eğer müşterek "iyi yaşam"la, "doğayla uyum"la veya "toplumsal bağ"la ilgili bir şey olsaydı sadece, bu konuda başka söylenecek pek bir şey olmazdı: ahlak risaleleri yeterli olurdu. Hakim oligarşilerin egoizmiyle mahvedilmiş bir dünyaya biraz daha fazla paylaşım, özen, ve dikkat getirmeye çalışan ahlakî bir infial ile karşı karşıya olsaydık sadece, aktüel mücadeleler hakkında yeni bir şey söyleyebilir miydik? Hangimiz, en azından konuşurken, "müşterek dünya"yı baştan yaratmak, "akılcı iletişimi" yeniden kurmak, "birlikte yaşam"ı yeniden tanımlamak istemez? Hatta bu istek, en tavizsiz cumhuriyetçi fikirleri olduğu kadar, köklere, geleneklere, inançlara çağrı yapan cemaatçi fikirleri [*communautarismes*] de besleyebilir.

Burada müştereği, üzerinde pek az düşünülmüş ve basbayağı hafıza kaybından muzdarip bazı yaygın kullanımlardan ayrılacak şekilde anlayacağız. Müştereğin yeni aklını düşünmeye başlamak için bir arkeoloji çalışmasına girişmeliyiz. Mücadeleler içinde en yeni gibi görünen şeyler bir bağlamın içinde ortaya çıkıyor ve belli bir tarihe dâhil. Banallikten, bulanıklıktan ve anlam karmaşasından çıkmayı sağlayacak olan, bu uzun tarihin keşfedilmesidir. Bu başlangıç bölümünde "müşterek" etrafındaki söylemleri kabaca saptayarak, hem müştereğin ne olmadığını söylemeye, hem de bu eserde geliştirmek istediğimiz anlayışa bir giriş yapmaya çalışacağız.

POLİTİK YÜKÜMLÜLÜĞÜN [OBLİGATİON] TEMELİ OLARAK BİRLİKTE-ETKİNLİK

"Müşterek" [*commun*] sözcüğünün etimolojik kökeni bize kesin bir araştırma yönü veriyor. Émile Benveniste, Hint-Avrupa dillerinde Latince "*munus*" teriminin verme [*don*] ile ilgili geniş antropolojik alana ait olduğunu ve özel bir toplumsal fenomene işaret ettiğini belirtir: kökeni itibariyle verme, belli görevlere [*charges*] bağlı olan ayrıcalık ve avantajlarla ilgili alışverişlere gönderme yapar. Böylece aynı anda hem etkin olarak yerine getirilmesi gerekeni (bir hizmet, bir işlev, bir iş, bir eser, bir görev) hem de armağan ve ödül olarak verilen şeyi belirtir. Terimin anlamlarında, temel toplumsal olgu olan sembolik mübadeleye özgü borç ve verme, ödev ve tanıma ikiliğini buluruz. Marcel Mauss'tan beri etnoloji ve sosyoloji literatürü bunun insan topluluklarındaki çeşitli biçimlerini incelemiştir. Karşılıklılık belirten "*mutuum*" terimi de *munus*'tan türemiştir. Ama bu demek değildir ki *munus*, biçimsel bir karşılıklılık gereğine indirgenebilir. Onun özelliği, (karşılık olarak bir armağan vermek veya ödüllendirmek demek olan *remuneror* fiilinin etimolojik anlamıyla) ödenekli [*ré-munérée*] işlerin kolektif ve çoğu zaman politik karakterinde yatar. Terimin kast ettiği şey öncelikle veya özellikle aile üyeleri veya arkadaşlar arasındaki vermeler ve yükümlülükler değildir, daha ziyade bir topluluğun tamamını ilgilendiren alışverişlerdir. Gladyatörlerin kamuya açık gösterilerine verilen Latince adda (*gladiatorum munus*) olduğu gibi, bir beldenin vatandaşlarından (*municipes*) oluşan şehrin politik yapısını ifade eden terimde de (*municipium*) bunu buluruz. Bu durumda, *immunitas*'ın işten ve vergiden

muhaf olma anlamına gelmesini ve ahlakî düzlemde, bencilliği yüzünden başkalarına karşı ödevlerinden kaçmaya çalışan kişinin tutumlarına göndermesini de anlıyoruz. Ayrıca "*communis*", "*commune*", "*communia*" veya "*communio*" gibi, hepsi *cum* ile *munus*'un eklemlenmesiyle oluşan terimlerin, sadece "müşterekleştirilmiş" olanları değil, "müşterek görevlere" sahip olanları da kast ettiğini anlıyoruz. Yani müşterek, Latince *commune*, daima kamusal sorumlulukların uygulanmasına bağlı belli bir karşılıklı yükümlülük bildirir[3]. Burada bundan çıkaracağımız sonuç, "müşterek" teriminin aynı *etkinliğe* katılan herkes için bir politik *birlikte-yükümlülük* ilkesini belirtmeye son derece uygun olduğudur. Gerçekten de bu terim, *munus*'ta içerilen ikili anlamı, yani hem yükümlülüğü paylaşma hem de (basitçe işlevden daha geniş bir anlamda) aynı "işe", aynı "etkinliğe" katılma, iştirak etme anlamını vemektedir. Bu durumda *müşterek eylemeden* [*agir commun*] bahsedeceğiz ve bununla, insanların hep birlikte aynı işe girişmesini ve bu şekilde eyleyerek, eylemlerini düzenleyen ahlakî ve hukukî normları üretmelerini kast edeceğiz. O halde, dar anlamıyla politik müşterek ilkesi şöyle ifade edilecektir: "Sadece aynı etkinliğe veya aynı işe iştirak edenler arasında yükümlülük vardır." Dolayısıyla bu ilke yükümlülüğün temelinde, etkinlikten bağımsız biçimde verili bir aidiyetin bulunması fikrini dışlar.

Bu anlayış Latince etimolojinin ötesinde Yunanca'nın, özellikle politik bir dil olan Yunanca'nın, üstelik de Aristoteles'in sözdağarcığında yerleşmiş olduğu haliyle Yunanca'nın düşündürdüğü şeylerle de örtüşür. Latin kökenli müşterek [*commun*], Aritoteles'teki müştereğin kurulması (*koinôn*) ve "müşterekleştirme" (*koinônein*) anlayışıyla uyum içindedir. Aristotelesçi anlayışa göre siteye neyin uygun olduğunu ve neyi yapmanın doğru olduğunu belirlemek için müşterek bir tartışma yürütenler yurttaşlardır[4]. "Beraber yaşamak", hayvanlarda olduğu gibi "aynı yerde bulunmak" değildir, herşeyi müşterekleştirmek de değildir, "sözleri ve düşünceleri müşterekleştirmek"tir, tartışma ve yasama yoluyla benzer örfleri, aynı ereğin peşindeki herkese uygulanan yaşama kurallarını üretmektir[5]. Müştereğin kurulması (*koinôn*), bir etkinliğe iştirak eden veya bir varoluş kipini paylaşanlar arasında daima bir karşılıklılık varsayan "müşterekleştirme"nin sonucudur. Müşterek bir ereği hedefleyen küçük bir arkadaş topluluğu için geçerli olan, başka bir ölçekte, "en üstün faydaya" [*bien souverain*] doğru yönelmiş olan site için de geçerlidir. Aristoteles'teki "müşterekleştirme" etkinliğinin analizini şimdilik daha ileri götürmeyeceğiz. Sadece bizim geliştirdiğimiz müşterek anlayışı için bunun gerçekten bir matris görevi gördüğünü söylemekle yetinelim: Aristotelesçi anlayış, müşterekleştirme pratiğini, duygusal ve normatif boyutlarıyla her tür müştereğin bizzat koşulu haline getirir[6].

Bu anlayışın esas tıkandığı yer, ki bunu gözardı etmek sözkonusu değildir,

---

3 Émile BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, c. 1, Minuit, Paris, 1969, s. 96-97.

4 ARISTOTELES, *Les Politiques*, fr. çev., Garnier-Flammarion, Paris, 1993, s. 246.

5 ARISTOTELES, *Nikomakos'a Etik*, IX, 8.3.3 ve 11.2 (fr. çev. Éthique *à Nicomaque*, Garnier-Flammarion, Paris, 2004, s. 487 ve 494-495). Yurttaşlığa dayalı arkadaşlık olarak *philia*'nın Aristoteles tarafından aynı etkinliğe katılmanın duygusal etkisi olarak anlaşılmış olması, işlevler arası kesin hiyerarşiye dayalı duygusal bir topluluk olarak anlaşılmaması (arkadaşlığın ancak "eriyebileceği" Platoncu topluluk böyledir), son derece anlamlıdır.

6 6. Bölümün başında buna geri döneceğiz.

özel olarak sahip olunan şeyin müşterek kullanımda kalması koşuluyla, varlıkların özel mülkiyetini kabul etmesidir[7]. Zira *mülkiyet* ile *kullanım* arasındaki ayrım teorik açıdan verimli olsa bile, bu eser boyunca anlama fırsatı bulacağımız gibi, kişiye özel varlıkların müşterek kullanımının gerçekliği yalnızca eğitimden ve yasamadan gelen "erdem"e bağlanmıştır[8] ve bu da özel mülkiyet gibi bir kurumun ve onun belli bir tür davranışı nasıl belirleyebileceğinin hafife alınması demektir.

Aristoteles'ten itibaren geliştirmek istediğimiz müşterek eyleme anlayışı, "müşterek" sıfatını kullanan yaygın akımlara kesinlikle indirgenemez. Bu politik literatürü taradığımızda, geleneklerin nasıl karıştırıldığına, anlamların üst üste bindiğine, kavramların bulanıklığına şaşırırız. Bu şekilde birçok yazarda aynı karma müşterek anlayışını buluruz: ortaya konacak politika, "insanlığın müşterek mirasını" oluşturacak "müşterek varlıkların" [*biens communs*] üretimi ile "müşterek fayda"yı [*bien commun*] hedeflemelidir[9]. Böylece çok eski bir teolojiko-politik mefhum olan "müşterek fayda", hem hukukî-politik "müşterek varlıklar" kategorisinin yardımıyla, hem çoğu zaman son derece özcü olan ve "insanlık için esas yaşamsal ihtiyaçların" temelinde olduğu iddia edilen müşterek bir insan doğası anlayışıyla, hem de "insanların doğal toplumsal birlikte-varoluşu" anlayışıyla ve hatta bazen bunların üçüyle birden yeniden tanımlanmış ve güncellenmiş olur. Dolayısıyla bugün müşterek kategorisini yeniden düşünmeye girişen herkes, öncelikle müşterek olana dair temsillerimizde az çok bilinçli biçimde hâlâ işlemekte olan bir üçlü gelenekle karşı karşıya kalır. Bunlardan birincisi, esas olarak *teoloji* kökenlidir ve "müştereği" politik ve dinî kurumların en üstün ereği olarak anlar: en üstün "müşterek fayda" normu (tekil), bedenlerin ve ruhların sorumluluğuna sahip olanların tutum ve eylemlerinin ilkesi olmalıdır. İkincisi *hukuk* kökenlidir ve günümüzde "varlıkların" (çoğul) sınıflandırılmasıyla ilgili belli bir ekonomist söylemde devam eder: bu gelenek, "müşterek" nitelendirmesini sadece belli türden "şeyler" için kullanma eğilimindedir. Örneğin atmosfer, su veya bilgi gibi "global müşterek varlıklar" tanımlamak isteyen altermondialist hareketlerin yönelimi budur. Üçüncü gelenek ise *felsefe* kökenlidir: müştereği evrensel (herkese müşterek) olanla özdeşleştirmeye veya müşterek olanın içinde bu özdeşleştirmeye direnen öğeleri sıradan ve banal olarak anlamsız marjlara doğru itmeye çalışır. Şimdi kısaca bu gelenekleri teker teker inceleyeceğiz ve müştereğe dair gerçekten *politik* bir kavramın gelişmesine engel teşkil eden şeyleri göstereceğiz.

DEVLET İLE TEOLOJİ ARASINDA KALMIŞ MÜŞTEREK

---

7 Bkz. ARISTOTELES, *Les Politiques*, *age*, s. 152: "Açıktır ki en iyi çözüm, varlıkların mülkiyetinin özel olması ve kullanımları dolayısıyla müşterek hale gelmeleridir." Ayrıca s. 481: "[B]ize göre mülkiyet, bazılarının dediği gibi müşterek olmamalıdır ama, tıpkı arkadaşlar arasında olduğu gibi, kullanım sayesinde müşterek hale gelmelidir ve hiçbir yurttaş geçim imkanlarından mahrum kalmamalıdır."

8 *Age*, s. 151-152: "Sonra, erdem sayesinde, varlıkların kullanımıyla ilgili durum, şu özdeyişteki gibi olacaktır: 'arkadaşlar arasında herşey müşterektir'."

9 Örneğin bkz. Riccardo PETRELLA, *Le Bien commun. Éloge de la solidarité*, Éditions Page deux, Lausanne, 1997 ve *Pour une nouvelle narration du monde*, Écosociété, Montréal, 2007, s. 17; başka bir bakış açısından bkz. François FLAHAUT, *Où est passé le Bien commun?*, Mille et une Nuits, Paris, 2011.

Teolojiko-politik bir mefhum olan "müşterek fayda"nın yeniden devreye sokulması, genelde ele alınmayan bir sürü soruya yol açar: örneğin "müşterek fayda"yı kimin tanımlayabileceği veya bu "müşterek fayda"ya uygun olduğu varsayılan bir politikanın etkin araçlarını kimin elinde tuttuğu sorusu. Aslında "müşterek fayda"ya başvurmak, bunun ne olduğunu söyleme görevini devlete veya "bilgelere", "etik uzmanlarına", hatta Kilise'ye atfeden, bütünüyle anti-demokratik bir dizi önkabule bizi götürür.

"Müşterek fayda" mefhumu, burada hepsini katedemeyeceğimiz uzun bir tarihe sahiptir. Yine de bunun belli başlı özelliklerini ortaya koyabiliriz ve güncellenmiş kullanımlar içinde beliren bazı zorluklara dikkat çekebiliriz. "Müşterek fayda" [*bien commun*], "müşterek avantaj" [*avantage commun*] ve "müşterek yarar" [*utilité commune*] ifadeleri bize doğrudan Latinceden gelir. Fakat bunlara karşılık gelen Latince formüller de Yunan felsefesinden ve buradaki doğru ile avantajlı arasındaki uyuma dair tartışmadan gelir. Daha kesin olarak bunlar, Aristoteles'in müşterek avantajı belirtmek için kullandığı Yunanca ifadenin çevirisidir: "*koinê sumpheron*". Aristotelesçi bu ifadenin çevirisi olan "*utilitas communis*", temel olarak Ciceron aracılığıyla Batı'daki geleneksel etik ve politika düşüncesine geçmiştir. Bu ifade, önemli metin aktarıcıları olan Kilise Babaları tarafından, özellikle de Augustinus tarafından özümsenmiş ve aktarılmıştır. Ciceron bu ifadeyi kullanırken özellikle yüksek memurların görevlerini yerine getirirken üzerlerine düşen ödev boyutuna vurgu yapar. Bir sorumluluğu olan herkes, kendi çıkarını değil müşterek yararı gözetmelidir, bu ise hem insan toplumuyla iç içe geçmiştir – çünkü burada doğal olarak kurulan karşılıklı olma yükümlülüğüne uyar – hem de cumhuriyetçi bir bakış açısından kamu yararıyla (*utilitas rei publicae*) iç içe geçmiştir. Yalnızca kendi açgözlü bencilliği uğruna, tiranların yaptığı gibi, müşterek yarara ihanet etmek doğaya terstir. Bu yüzden tiranlar insan topluluğundan dışlanmalıdır: "Müşterek yararın terk edilmesi doğaya terstir; gerçekten haksızlıktır[10]." Sitenin yöneticileri kendi edimlerinde, bir bütün olarak ele alınan herkesin yararını (*utilitas universorum*) gözetmelidir ve bu da ancak müşterek yarar (*utilitas communis*) ile özdeşleştirilebilir. Müşterek yarar, insan olarak insanın yararıdır (*utilitas hominum*): "Eğer doğa insanın insana, sırf insan olduğu için özen göstermeyi istemesini buyurduysa, zorunlu olarak, aynı doğaya göre, herkesin yararı (*omnium utilitas*) müşterek yarardır (*utilitas communis*)[11]." Demek ki kozmosun parçası ve insanlığın üyesi olarak insan, insanların topluluğunu yok eden *cupiditas*[12] ile savaşarak, kendi çıkarını toplum halinde yaşamanın yükümlülüklerine uydurmalıdır. Ciceroncu anlayış daha da ileri gider: müşterek yararın önceliği, topluluğa zarar veren birinin varlıklarına bilge tarafından el konmasına izin verir[13].

Bu türden bir Stoacı felsefede, müşterek yararın ne olduğunu belirleyen ve dolayısıyla, kamu yararının (*utilitas rei publicae*) koruyucusu olarak politik sorumluluğa sahip olanların tutumlarını dikte eden doğadır. Başka deyişle, olduğu gibi insan toplumunun kurucusu olan bu "müşterek avantaj"ın ne olduğunu bilecek olan, dürüst ve bilge insandır. Yüzyıllar boyunca, klasik çağ metinlerinin aktarılması ve yayılması sayesinde,

10 Ciceron, Ödevler, III. Kitap, vi-30 (fr. çev. Les Belles Lettres, Paris, s. 85.)
11 *Age*, vi-26 ve vi-27(fr. çev. s. 83, değiştirilmiş çeviri).
12 Lat. açgözlülük. –çn
13 *Age*, vi-31 (fr. çev. s. 86).

erdemli insanın müşterek yarara hizmet etmesi ve daima kendi çıkarını buna tâbi kılması beklenecektir. Terimler arasındaki hiyerarşiyi tersine çevirmek ve kendi çıkarını insan doğasının işareti ve normların yeni temeli haline getirmek için, XVIII. Yüzyıldaki yararcı [*utilitariste*] dönüşümü beklemek gerekecektir.

Ciceron'a göre yönetimle ilgili yasama ve eylem her zaman "müşterek yarar için" (*communi utilitati*) olmalıydı. Ciceron herkesi ilgilendirmek zorunda olan "kamu" yararıyla, geniş anlamda devletlerin çıkarıyla ilgili "kamusal" yararı birbirine karıştırmaz. Devletin tüm edimlerinin hesabını vermek söz konusu olamaz; toplumun yararıyla çelişen bazı özel çıkarları savunduğu olabilir devletin: "Ahlakî güzellikle karşılaştırınca kamu yararının yanlış anlaşıldığı durumlar çok çarpıcıdır[14]." Esasen cumhuriyetçi olan bu ayrım, Roma'nın bütün politik doktrininde karşımıza çıkmaz ve hatta imparatorluk döneminde ortadan kaybolur. Ayrıca, uzun zaman boyunca, *müşterek* yararın ve *kamusal* yararın (*utilitas publica*) görece birbirine karıştığının da altını çizmek gerekir: kamu ve insan toplumunun (*societas hominum*) yükümlülükleri birbirine karışır[15]. Bu karmaşanın sebebi, *kamusal* teriminin iki farklı anlamda kullanılabilmesidir[16] ve bu ikilik birçok dilde devam etmektedir. Tıpkı müştereğin kişiye has [*propre*] olanın tersi olması gibi, kamusal da özelin tersidir. Dolayısıyla kamusal olan, özel alana ait olan herşeyin tersidir ama zorunlu olarak devlete bağlı değildir: örneğin "kamuya açık", yani herkesin önünde yapılan okumadan bahsederiz veya resmî görüşle aynı şey olmayan "kamuoyu"ndan bahsederiz. Öte yandan "*kamusal*" ifadesi olduğu gibi devlete, onun kurumlarına ve işlevlerine ait olan şeyleri de belirtir: *publicum* devlet hazinesidir, *bona publica* devletin varlıklarıdır. Roma politik doktrini, yurttaşların topluluğuna gönderdiği kadar, devlet kurumunun politik tebaa üzerindeki tahakkümünü büyütmek ve arttırmak için de kullanılabilen bir terim miras bırakmıştır.

İlginçtir ki "kamusal yarar" terimi, Aşağı İmparatorluk'un yasa ve anayasalarında git gide daha sık geçer ve devletin, toplumunkilerden farklı olan özel çıkarlarına işaret eder, yani terim pratik olarak "imparatorların politik eylem ilkesi[17]" gibi işlemeye başlar. Cumhuriyet'ten sonra ve İmparatorluk'u tehdit eden sayısız krizlere karşı *Salus Rei publicae*, emperyal mutlakiyetin dayanağı haline gelecektir. "Kamu yararı" ile terimin dar anlamıyla "kamusal yarar" arasındaki Ciceroncu zıtlık, devletçilik geliştikçe silinir. Jean Gaudemet'nin hukukî yazılardan hareketle yaptığı özetten de anlaşıldığı üzere, I. Theodosius döneminde (IV. Yüzyıl) "*utilitas communis*" terimi, "devlet hizmetinden ziyade kolektif çıkarların

---

14 *Age*, xi-47 (fr. çev. s. 95). Bkz. Jean Gaudemet'nin yorumu: "*Utilitas publica*", *Revue historique de droit français et* étranger, no. 29, 1951, alıntılayan Christian LAZZERI ve Dominique REYNIÉ, *Politiques de l'intérêt,* Presses Universitaires franc-comtoises, Besançon, 1998, s. 11.

15 Bazı dillerde, özellikle İngilizce'de ve daha az düzeyde Fransızca'da ve Almanca'da, iki mefhum arasındaki karışıklık devam etmiştir. Bkz. Elio DOVERE, "Le discours juridique et moral de l'*utilitas* à Rome", *in* Alain CAILLÉ, Christian LAZZERI ve Michel SENELLART, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, La Découverte, Paris, 2001, s. 108-115.

16 6. Bölüm'de ve 11. Bölüm'de "kamusal" sözcüğünün iki anlamına geri döneceğiz.

17 Elio DOVERE, "Le discours juridique et moral de l'*utilitas* à Rome", *age*, s. 115. *Jus publicum* terimi için de aynısı söz konusudur.

temsil organı olarak anlaşılan taşra meclislerindeki tartışmaları[18]" belirtmeye başlar sadece. Topluluğun yararı devlet hizmetlerinin çıkarından sonra gelmeye başladığı anda, IV. ve V. Yüzyıllardaki doktrinlere göre, kamusal yarar ile özel kişilerin yararı (*utilitas privatorum*) birbirine ters düşer ve ilkinin ikinciye önceliği vardır.

Ama tarih doğrusal değildir. Doğu Hıristiyan İmparatorluğu'nda doktrin – VI. Yüzyıl'daki Justinianus Yasaları'nın hukukî derlemesine göre yeniden oluşturabildiğimiz haliyle – devletin yararından farklı bir müştereğin yararı mefhumunu yeniden kurar ama bu, *koinôn*'un iyiliğini gözetmenin Tanrı tarafından İmparator'a bahşedilmiş olduğunu tasdiklemek içindir. Jean Gaudemet'ye göre, Bizans'ta Ciceroncu formüllerin yeniden canlandırılması sadece kısmî olarak Kilise Babaları'nın etkisine bağlıdır. Bildiğimiz gibi Augustinus, hukuk ve müşterek yarardan oluşan ikili bir temele dayanması gereken cumhuriyet tanımını Ciceron'dan alır[19]. Ama burada kendini daha kesin olarak açığa çıkaran şey, Aristotelesçi *koinê sumpheron* doktrininin kalıcılığıdır. Bu nokta, günümüze kadar Hıristiyanlık içinde bu konunun geleceği açısından çok önemlidir.

Daha sonraki tüm politik doktrinlerin bolca kullanacağı bu mefhumlar, müştereğin içinden Yunanca anlamı çıkarıp atan bazı yönlere doğru götürür bizi. Roma'nın politik doktrininin aldığı ilk yön, müştereğin devletleştirilmesidir. İkincisi ise müştereğin Hıristiyan bağlamda ruhanîleşmesidir.

İlk yön bizi, devletin müşterek iradenin tekeline sahip olduğu hükümranlık [*souveraineté*] doktrinine götürür. Kelimenin devletçi anlamıyla kamusal yararın müşterek yararın yerini alması, Batı politik tarihinde temel bir noktadır. Devletin tam kuvvetini tanımlayan bu hükümranlık, Bodin'den beri kamu hukukunun merkezindedir: "Cumhuriyet birden fazla ocağın ve onlarda müşterek olan şeylerin, hükümran kuvvet ile doğru yönetilmesidir[20]." Aynı hükümranlık mefhumu daha sonra Rousseau tarafından yeniden temellendirilecek ve Rousseau "müşterek fayda"yı "genel iradenin" kendi nesnesi haline getirecektir: böylece müşterek fayda, özel çıkarlarda "müşterek olan şey" anlamına gelen ve "toplumsal bağı oluşturan" müşterek çıkar ile özdeşleştirilir. Müşterek faydanın toplumsal bağı oluşturduğunu söylemek, bu bağın genel irade tarafından "gerçekleştirildiğini" ve genel iradenin de "devletin güçlerini onun kuruluşundaki ereğe göre yönetmesi[21]" gerektiğini söylemektir. "Müşterek fayda" mefhumunun burada nasıl da devletin kuruluşundan hareketle düşünüldüğünü görüyoruz.

Elbette müştereğin bu biçimde devletleştirilmesi birden bire olmamıştır. Tarihçiler Roma'daki mefhumların Merovenjler ve Karolenjler döneminde yönetici sınıflar arasında var olmaya devam ettiğini gösteriyor[22]. *Persona ficta* olarak, yani kamusal bir kişilik tarafından temsil edilen veya onda vücut bulan soyut bir şey olarak *res publica*, büyük geri dönüşünü özellikle XII. Yüzyılda, yani hem Ciceron'un hem de Roma hukukunun yeniden

18 Jean Gaudemet, "*Utilitas publica*", *age*, s. 21.
19 SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Kitap XIX, 21, c. 3, Le Seuil, Paris, 1994, s. 133.
20 Jean BODIN, *Les Six Livres de la République*, I, Bölüm 1, Livre de poche, Paris, 1993, s. 57.
21 Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du Contrat social*, Garnier-Flammarion, Paris, 2001, s. 65 ve s. 203-not 64: Devletin kuruluşunun ereği elbette müşterek faydanın kendisidir.
22 Bkz. Yves SASSIER, *Structures du pouvoir, raoyauté et res publica*, PUR, RENNES, 2004.

keşfedildiği dönemde yapar. Ama aynı dönemde müşterek fayda önemli bir teolojik kategori haline de gelir. Pierre Abélard, *Theologia Christiana*'da *res publica*'yı "müşterek yarara göre idare edilen şey[23]" olarak tanımlarken, mefhumun devletleşmiş kullanımını çok iyi canlandırır. Ama Abélard aslında Roma'nın kategorilerini, M.S. 1. Yüzyıldaki Kilise cemaati modeline götürerek yeniden yorumlamaktadır[24]. Böylece müşterek yararın önceliği, Hıristiyan toplum idealiyle özdeşleştirilmiştir. Sahip olunan herşey müşterek yarara bağlanmalıdır[25], yani özel olan daima müşterek olana tâbi olmalıdır. Abélard'ın öğrencisi Jean de Salisbury'de de, özellikle *Policratus* eserinde, Prens'in *potestas*'ı, yani eyleme gücünü sadece "herkesin ve topluluğun yararı" için aldığı fikrini buluruz. Ama Hıristiyan bağlam içinde yasaların ve ilkelerin hiyerarşisi, klasik Roma düşüncesindekinden çok farklıdır. Aziz Pavlus'un Romalılar'a Mektup'ta dediği gibi (Rom. 13 1-2), Tanrı'dan gelmeyen hiçbir iktidar yoksa eğer, Prens de ancak ilahî Yasa ile cemaat arasındaki aracıdır. Eskiden olduğu gibi *res publica*'nın idaresini müşterek yarara bağlamak, mantıksal olarak müşterek yararı yeniden tanımlamaya götürür.

Müşterek faydanın alacağı ikinci yön budur. Müşterek fayda "ruhanîleşecek" ve böylece en üstün faydayı tanımlama tekelini Kilise'ye verecektir. "Müşterek fayda" (*bonum commune*) XIII. Yüzyılda ve Ciceron'dan ziyade Aristoteles'e referansla, merkezî bir etik ve politik kavram olarak, Kilise hukukçularının [*canonistes*] ve Eski Rejim'de Kral'ın hukukî danışmanlarının [*legistes*] kullandığı *locus communis* olarak karşımıza çıkacaktır. Politik olanın etik temeli ve iyi yönetimin kriteri olarak müşterek fayda, İmparatorluk yanlıları ile Papa yanlıları arasındaki büyük ayrılıkta tüm başrol oyuncularının kullandığı bir tartışma silahı haline gelecektir.

Elbette Hıristiyanlık'taki müşterek fayda, Aristoteles'teki en üstün faydadan farklıdır. Varoluşun nihaî ereği ayaltı dünyadaki mutluluk değil, Tanrı'daki saadettir [*béatitude*]. XIII. Yüzyıldan itibaren Aristoteles metinlerinin özümsenmesi için büyük bir çalışma yapıldığı doğruysa da[26], bir "Aristoteles devrimi"nden bahsetmek şüphesiz abartıdır. Zira öncelikle Aristoteles Ortaçağ düşüncesinin tek kaynağı değildir ve de *Politika* ile *Etik*'in büyük yorumcuları son derece kendilerine has bir okuma yapmaktadır. Her ne kadar skolastiklerin müşterek faydası Prens'in politikasını değerlendirmeye yarayan bir ilke olsa da, yine de Tanrı'nın krallığına aittir, her varlığın kendi yerine ait olduğu, kendi sırasında kalması ve ereğini izlemesi gereken ilahî düzene kayıtlıdır[27]. Büyük Aristoteles

---

23 Alıntılayan Yves SASSIER, "Bien commun et *utilitas communis* au XIIe siècle, un nouvel essor?", *Revue française d'histoire des idées politiques*, no. 32, 2010 2. Dönem, s. 251.

24 Bkz. John, MARENBON, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

25 Yves SASSIER, "Bien commun et *utilitas communis*...", *age*, s. 252.

26 *Politika*'nın Latince çevirisi 1260 yılında yapılmıştır.

27 Mathew Kempshall (*The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1999), teologların "müşterek fayda" kavramının, daha Augustinusçu bir mefhum olan *ordo*'dan çok şey ödünç aldığını, Benveniste ise *ordo* mefhumunun "sıralama, düzen, bir bütünün çeşitli parçaları arasındaki sıkı uyum" anlamlarına gelen bir Hint-Avrupa kategorisine gönderdiğini göstermiştir (bkz. Émile BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, *age*, c. 2, s. 99-101).

yorumcuları Albertus Magnus ve Aquinolu Thomas erekleri, en yukarıda ruhun kurtuluşu ve en aşağıda insanların krallığı olmak üzere, hiyerarşi içine sokarlar. İnsan için en üstün fayda Tanrı'dadır, kamu karşısındaki zorunlu adanmışlık Yaratıcı'ya doğru ilerlemenin bir aşamasıdır sadece[28], ve "*civitas perfecta*"nın kendisi, Tanrı'dan başka bir şey olmayan müşterek faydaya doğru yapılan yürüyüşe göre düzenlenmiştir. İnsan ve yurttaş arasındaki bu ayrım elbette Aristoteles düşüncesinden epey uzaktır, tıpkı "yaratılmış olanın göksel saadete doğru sürekli atılımı"nın dayanağı olan ahlak gibi; mistik beden olarak Hıristiyan cemaat anlayışından bahsetmeye gerek bile yoktur[29]. Müşterek faydanın bu biçimde ruhanîleştirilmesine, hiyerarşiye kıymet verilmesi ve ilahî düzene boyun eğilmesi eşlik eder. Bu anlamda Thomasçı müşterek, Tanrı'nın planına göre yapılan bir "düzenleme"dir ve bunun sorumluluğu, ruhanî ve zamansal iktidarlardadır. Dolayısıyla neden bu müşterek fayda teorisinin yeryüzündeki hükümranlık teziyle – bu hükümranlık ilahî yasaya tâbi kaldığı ölçüde – uyum içinde olduğunu anlıyoruz.

Yolumuzu bulmamızı sağlayan bu ufak saptamalardan hareketle, Batı'da müştereğin sahip olduğu ikili yazgıyı anlamaya başlayabiliriz. Devlet ve Kilise müştereğin tekeline sahip olmak için kavga etmiş ve yavaş yavaş bir rol dağılımında uzlaşmıştır. Dolayısıyla bugün, herhangi bir önlem almadan bu teolojiko-politik "müşterek fayda" mefhumuna geri dönmenin dikkatsizlik olacağını görüyoruz. Bu riski alan yazarlar, genelde onun hangi mirasın taşıyıcısı olduğunu unutuyorlar: insan praksisini normların kaynağı haline getiren anlayışın bastırıldığı bir miras. Özgürleşmenin simgesi olmak şöyle dursun, bu mefhum her zaman arkaik baskı biçimlerinin üzerini örtebilir ve onları haklılaştırabilir, çünkü Kilise gibi bir kurum hâlâ müşterek faydanın bilgisine sahip olma ve böylece toplumsal ilişkiler üzerinde otoritesini kullanma iddiasındadır. Bugün hâlâ cinsellik, evlilik ve aile gibi konularda, bunun tiranca sonuçlarını görmekteyiz. Ayrıca "Kilise'nin toplumsal doktrini"nin, daima "müşterek fayda"yı kendi birinci ilkesi yapmakla birlikte, Thomasçı skolastik çizgiyi takiben, yeryüzü varlıklarının evrensel yazgısının ilahî kökeni tezi ile ve mülkiyet hakkı ile, mülkiyetin müşterek fayda için kullanılması koşuluyla, gayet güzel uyum sağladığını hatırlamak yerinde olacaktır[30]. Kapitalizmin birkaç yüzyıllık ilerleyişi bakımından, söz konusu doktrinin tarihsel özeti özellikle karanlıktır.

Ama yukarıda gördüğümüz gibi, artık müştereği düşünmeye çalışan yazarlar, eski skolastik "müşterek fayda" mefhumunu canlandırmakla yetinmiyorlar, onu ekonomik "müşterek varlıklar" anlayışıyla da eklemlemek istiyorlar. Bu ise müşterek olanın şeyleşmesi pahasına yapılıyor.

MÜŞTEREĞİN ŞEYLEŞMESİ

28 Bénédicte SÈRE, "Aristote et le bien commun au Moyen Âge. Une histoire, une historiographie", *Revue française d'histoire des idées politiques*, no. 32, 2010 2. Dönem, s. 281.

29 André MODDE, "Le Bien commun dans la philosophie de saint Thomas", *Revue philosophique de Louvain*, s. 47, no. 14, 1949, s. 230.

30 Papalık Adalet ve Barış Konseyi, "Kilise'nin sosyal doktrininin özeti". Bkz. www.vatican.va. Aristoteles ile arasındaki farkı görüyoruz: Aristoteles için özel olanın kullanımı yasama ile müşterek hale getirilmeliyken, Thomasçılık'ta müşterek olan, özel olanın kullanımının kendisine göre ayarlanması gereken faydadır. Böylece hissetmeden müşterek *kullanım*dan müşterek *fayda*ya geçeriz ki bu önemlidir çünkü o zaman kullanım tamamen özel kalmaya devam edebilir.

Müşterek düşüncesinin takılabileceği ikinci engel, müştereğin insanın dışındaki bazı şeylerin özüne bağlanmasıdır; bu özün insanın o şeyleri temellük etmesine izin vermeyeceği düşünülür. Buna göre müşterek, bu şeylerin kendilerinde taşıdığı bazı özelliklerle özdeşleşeceğinden, burada müştereğin "şeyleşmesinden" bahsetmek uygun olacaktır. Bu şeyleşme, Roma hukukundaki "müşterek şey" (*res communis*) kavramından hareketle meydana gelir. Dolayısıyla öncelikle bu kavramı açıklamaya çalışacağız.

Düşüncemizin başlangıç noktasını, Virgilius'un *Aeneis*'inden alacağız. Hikayemiz yedinci kitapta geçiyor. Aeneas liderliğinde savaştan kaçan Truvalılar, çeşitli talihsiz olaylardan sonra kendilerini Latium kıyılarında bulur. Yaşlı Kral Latinus'a, kendilerini barışçıl biçimde kabul etmesi için, hediyelerle birlikte elçilerini yollarlar. Truvalılar'ı sarayında kabul eden kral, onlarla konuşur ve ne aradıklarını sorar. Truvalılar'ın sözcülerinden Ilionae, maruz kaldıkları korkunç bir kasırgadan bahseder: "Bu yıkımla engin denizlerde seyrettikten sonra, tanrılarımız için arıyoruz mütevazi bir yer, sakin bir kıyı, hava ve su, herkese sunulmuş bu varlıkları [*biens*] (*cunctis... patentem*)[31]." Truvalı bir elçi tarafından havanın ve suyun "herkese sunulmuş" veya "herkese açık varlıklar" olarak tanımlanması dikkatimizi çekiyor. Aslında bu sözlerin amacı, Latinus'a kendi niyetlerinin barışçıl olduğunu anlatmaktır: pek az şey istiyoruz, ırmağın kıyısında bir yer, hava ve su[32]. Hikayenin devamını biliyoruz: çobanların başkaldırısı ve savaşın kopmasıyla Turnus yönetimindeki İtalyanlar'ın Aeneas ve arkadaşlarına karşı silahlanması. Fakat Ilionae ve yanındakileri kurnazlıkla suçlamak için hiçbir neden yok elimizde: su ve hava onlara gerçekten de "herkese açık varlıklar" olarak görünüyor. Bu ifadeyi tam olarak nasıl anlamalı?

Hava ve su, özel bir hukukî kategoriye ait gibi görünüyor: "müşterek şeyler" veya *res communes* kategorisi. Marie-Alice Chardeaux, *Les Choses communes* adlı eserinde şöyle yazıyor: "Roma hukukunda *res communes* kategorisi havayı, akan suyu, denizi ve deniz kıyısını içeriyordu[33]." *Res communes*'in sıklıkla sahipsiz şeyler (*res nullius*) ile karıştırıldığını not eden yazar, bunlar arasındaki ayrımı şöyle belirtiyor: "Müşterek şeyler temellük edilemez iken, sahipsiz şeyler yalnızca temellük edilmemiştir ve dolayısıyla ilk gelen tarafından temellük edilebilir[34]." *Res communes* ile *res nullius* arasındaki bu ayrımın soykütüğüyle ilgilenenler, III. Yüzyılın ilk yarısında yaşamış Marcien adlı hukukçuya kadar geri gitmelidir. Marcien Roma hukukuna yeni bir şey sınıfı katar: "öncelikle doğa tarafından üretilmiş ve henüz kimsenin mülkiyetine girmemiş şeyler" kategorisi. Bu sınıfa giren iki tür şey vardır: "Birinciler *res nullius* (sahipsiz şeyler) adını taşır ve olgusal olarak boştadır: onları alacak ilk kişiye ait olmaları gerekir. Örneğin vahşi hayvanlar böyledir. Diğerleri de *res communes omnium* adını taşır ve doğaları gereği kimseye ait değillerdir, kullanımları herkese

---

31 VIRGILE, *L'Énéide*, fr. çev. Éditions de la Différence, Paris, 1993, s. 317. Paul Veyne (présentation de *L'Énéide*, Albin Michel-Les Belles Lettres, Paris, 2012, s. 223) aynı pasajı şöyle çeviriyor: "Bu kıyametten çıkınca, engin denizleri aştıktan sonra, sadece hava ve su istiyoruz, herkese açık olan bu varlıkları [*biens*]."

32 Paul Veyne kendi çevisirine yazdığı notta şöyle diyor: "Truvalılar pek az şey istiyorlar"; yaptığı çevirideki "sadece" [*"ne...que"*] ifadesini böyle açıklıyor (*age*).

33 Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes*, LGDJ, Paris, 2006, s. 1, dipnot 4.

34 *Age*, s. 3-4.

müşterektir. Hava, akan su, deniz ve kışın büyük gelgitlerinde taşkının uzandığı yere kadar giden deniz kıyısı böyledir[35]."

Aslında Roma hukukunun sınıflandırdığı ve kurduğu tüm şeyler arasında *res communes*'in hukukî statüsü sorunludur. Bu şeyler "genellikle şeylere uygulanan ayrımların dışında kalır", söz konusu olan ister patrimoniyal şeyler[36] ve patrimoniyal olmayan şeyler arasındaki ayrım olsun, isterse de tanrısal hukuka ait şeyler ve insan hukukuna ait şeyler arasındaki ayrım. Justinianus'un *Institutes*'i içinde yeniden alınmış olan Gaius'un *Institutes*'indeki meşhur bir pasajda, bu ikinci ayrım şu terimlerle açıklanır: tanrısal hukuka ait şeyler kutsal [*sacrées*] şeyleri (göklerdeki tanrılara adanmış yerleri ve şeyleri), dinî şeyleri (rahip tanrılara ayrılmış yer ve mezarları) ve mukaddes [*saintes*] şeyleri (kentteki alanları) içerir[37]; insan hukukuna ait şeyler ise kamusal şeyleri (temellük edilemez ve hukukî ticaretin dışındaki şeyleri) ve özel şeyleri (temellük edilebilir ve hukukî ticarete dahil şeyleri) içerir. Tıpkı tanrısal hukuka ait şeyler gibi kamusal şeyler de "*res nullius in bonis*", yani "kimseye ait olmayan bir malvarlığına ait şeyler" ifadesiyle belirtilir[38].

Bu ayrıştırma, kamusal şeyler ile özel şeyler arasındaki ayrımla ilgili bazı belirsizlikleri önlemeye yetmez: örneğin deniz kıyıları hem "müşterek" hem de "kamusal" olarak nitelendirilmiştir[39]. Yine de bu iki tür şeyi üç kritere göre birbirinden ayırabiliriz: iki türe ait olan şeylerin tamamı aynı değildir; ikisinin temellük edilemez olması farklı nedenlere bağlıdır zira kamusal şeyler, bir kamu hukuku kararıyla temellük edilebilir olanların alanından çıkarılmıştır, oysa müşterek şeyler, doğaları gereği kimseye ait değildir; son olarak ikisinin temellük edilemezliği aynı yoğunlukta değildir zira kamusal şeyler için bu kurumsaldır ve kalıcı şekilde geçerlidir, böylece her yurttaş kamusal şeylerin özel kullanımına itiraz edebilir, oysa müşterek şeyler geçici olarak birinin *dominium*'u altına düşebilirler. Marie-Alice Chardeaux'nun dediği gibi: "Böylece deniz kıyısına bir bina inşa eden biri, bina ayakta kaldığı müddetçe onun mülkiyetine sahiptir. Ama bu temellük zorunlu olarak geçicidir çünkü doğa zaman aşımına uğramaz. Bina yıkılır yıkılmaz toprak kendi ilksel koşulunu geri bulur ve müşterek şey olur. Öyle ki Marcien doğanın insanların hukuku tarafından geçici olarak askıya alınmış bu hukukunu, bir savaş esirinin durumuna benzetir; esir sınırı geçer geçmez kendi özgürlüğüne yeniden kavuşur[40]."

---

35 *Age*, s. 16-17.

36 Yan Thomas'nın belirttiği gibi ("*Res*, chose et patrimoine. Note sur le rapport sujet-objet en droit romain", *Archives de la philosophie du droit*, no. 25, 1980, s. 422): *patrimonium* sözcüğü " '*pater*'in yasal statüsünü' belirtir, tıpkı *matrimonium*'un, yani evliliğin [*mariage*] 'annenin yasal statüsünü' belirtmesi gibi (*-monium* eki, sonuna eklendiği kişinin hukukî koşulunu gösterir)". En sonunda *patrimonium*, her tür statü anlamını terk edip değeri parayla ölçülebilen bir varlığı belirtmeye, "meta alanında nesneleşmeye" başlar.

37 *Sanctum* ve *sacer* arasındaki fark için bkz. Émile BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, c. 2, Minuit, Paris, 1993, s. 189-190. *Sanctum* yasaklı olan ve müeyyideler yoluyla insanların vereceği zarardan korunan şeylerdir. *Leges sanctae*'den bu anlamda bahsederiz. Kutsal [*sacré*] olana ise *sacer* denir ve "tanrılara adanmış" anlamına gelir.

38 Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes*, *age*, s. 135, dipnot 163. Bu nitelendirmenin önemine 6. Bölümde geri döneceğiz.

39 *Age*, s. 17.

40 *Age*, s. 18.

Neticede *res communes*'in maruz kaldığı ayrıştırma, bu şeylerin olduğu gibi hukuk alanıyla ilişkisini kavramakta Roma hukukunun çektiği zorluğa işaret eder. Bunlar tam anlamıyla hukukî bir kategoriden ziyade insanlığın ilkel çağlarındaki kolektif mülkiyet içinde bir "kökensel etrafı kapalı bölge" olarak anlaşılmışlardır: aslında o çağda herşey herkese müşterekti[41]. Bu anlamda bu şeyler bir "hukuk öncesi çitle çevrili alan [*enclos*]" oluştururlar ve bunun içinde hukuk, otonom bir doğanın "sanki fosilleşmiş gibi[42]" kalmasına izin verir. Ama eklemek gerekir ki bu etrafı kapalı bölgenin çok kesin bir işlevi vardır, zira kamusal şeylerin modelini oluşturur – özellikle de ırmakların, yolların, meydanların ve tiyatroların: herkesin müşterek kullanımına sunulmuş olan müşterek şeyler gibi, kamusal şeyler de herkesin müşterek kullanımı içindir[43]. İkisi arasındaki tek fark kamusal şeylerin bir kamusal hukuk kararıyla mülkiyet alanından çıkarılmış olması, müşterek şeylerin ise kendi doğaları gereği böyle olduğunun varsayılmasıdır. Anlamlı olan tam da bu indirgenemez farktır: "[E]ğer *res communes, doğası gereği* temellük edilemez şeyler olarak anlaşılıyorsa, bunun nedeni tam da bu şeylerin hukukun alanına tam olarak girmemesidir. Tersine eğer *res communes* Roma'da tam bir hukukî kategori oluşturuyor olsaydı, onların temellük edilemezliği inandırıcı biçimde kendi özlerine dayandırılamazdı[44]." Gördüğümüz gibi model, ancak müşterek şeylerin temellük edilemezliğinin sebebi bir kenara bırakılırsa işlemektedir. Sonuç bellidir: "Roma'da *doğaları gereği* temellük edilemez olup, tam olarak bir hukukî kategoriye ait olan şeyler bulunmaz. Tanrısal hukuka ait şeyler ve kamusal şeyler *hukuken* (Roma hukukuna göre) temellük ve ticaret alanının dışında kalır. Onların temellük edilemezliği, kamu hukukuna veya kutsal hukuka ait bir kararın sonucudur ve bu karar onları yurttaşların kullanımına veya bir tanrıya bağlar. Bu bakımdan, müşterek şeylerin neden Roma hukukunda doğaları gereği temellük edilemez şeyler olarak anlaşıldığını daha iyi görüyoruz. Çünkü tam bir hukukî kategori oluşturmazlar[45]."

Bu türden bir sonuç, Roma hukukundaki "şey" (*res*) anlayışıyla uyuştuğu ölçüde daha da kaçınılmaz gibi görünür. Yan Thomas'nın açıkça ortaya koyduğu gibi, özne ile nesne arasındaki metafizik karşıtlık bu hukuka yabancıdır: bir tarafta özgür ve öznel haklara sahip özneler, diğer tarafta da bu hakların uygulandığı dışarıdaki şeyler yoktur[46]. Dolayısıyla *res*, pasif bir doğa veya saf bir maddî dışsallık düzlemine fırlatılmamıştır. Mefhumun semantik özü öncelikle sürece, tartışılması gereken meseleye gönderir ve bu özden hareketle, tartışmalı "mesele"den çekişmenin kökenindeki "şey"e geçilir: "öyleyse *res*'in ilksel anlamı anlaşmazlık, anlaşmazlık durumu ve bir uyuşmazlık durumu yaratan nesne fikirleri arasında gidip gelir. Buna istinaden bir yargının düzenlemesi veya bir yasanın yönetmesi gereken durum anlamı ortaya çıkar. Ama merkezdeki anlam, "dava" anlamıdır,

---

41 *Age*, s. 135. Yazar Yan Thomas'nın bir metnine gönderiyor: "*Imago naturae.* Note sur l'institutionnalité de la nature à Rome", in *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne*, Roma Fransız Okulu tarafından CNRS'in yardımıyla düzenlenen yuvarlak masa toplantısı tutanakları, no. 147, 1991, s. 201 ve 203.

42 *Age*. Yazar yine Yan Thomas'nın bir önceki notta alıntıladığımız metnine gönderiyor, s. 211.

43 *Aeneas*'tan yukarıda alıntıladığımız "*cunctis... patentem*" pasajı burada tüm anlamına kavuşuyor.

44 Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes, age*, s. 134.

45 *Age*, s. 136.

46 Yan THOMAS, "*Res*, chose et patrimoine", *age*, s. 425-426.

karşıt taraflar arasındaki tartışmadır: *res in controversia posita*[47]." O halde bu şartlar altında *res*, bir hakkın tecavüze uğradığı veya bir öznenin tek taraflı hakimiyetini uyguladığı âtıl bir yer olarak görünemez. "*Res* nesneyse eğer, bu herşeyden önce bir tartışmanın veya çatışmanın nesnesidir, iki aktörü aynı ilişki içinde hem karşı karşıya getiren hem de birleştiren müşterek nesnedir[48]." Patrimonyal şeylerle, mirasla ilgili tüm anlamlar, M. Ö. III. Yüzyıl'ın sonuna doğru oluşmuş ve buradan türeyen anlamlardır[49]. Böyle bir bağlamda, *doğası gereği* temellük edilemez olan bir şey (*res communis*) mefhumunun, tam bir hukukî kategori oluşturmasının zor olduğunu görüyoruz, zira bu hukukun tanıdığı tüm şeyler aslında onun, bir meseleyle veya bir davayla ilişki kurarak oluşturduğu şeylerdir. Söz konusu olan, temellük edilemezliği doğalarına dayanan tüm şeyleri bir araya getirecek "bir tür kap" gibi anlaşılan bir mefhumdur. Bunun bir kez daha ortaya koyduğu şey, "hukuktan önce varolan doğal varlıkları hukukî olarak nitelemenin çok zor olduğudur[50]."

Hukukî olanın sınırında duran bu kategoriden alınacak pek az ders vardır öyleyse. Roma hukukundan miras gelen "müşterek şeyler" kategorisini genişletmeye çalışmanın gereği yoktur. Hatta bu kategoriyi terk etmek, yani hukuken temellük edilemezliği gerçekten ve bütün olarak temellendirme amacıyla doğaları gereği temellük edilemez şeyler olduğu fikrinden temelli vazgeçmek en uygunu olur[51]. Oysa bugün kimileri, hava, akarsu, deniz ve deniz kıyısından oluşan geleneksel listeye, ayı, atmosfer dışındaki uzayı, açık denizlerin tabanını ve altını, insan türünün genomunu, kırları, dalgaları, kamusal alana düşmüş düşünce ürünlerini, bazı bilgileri, güneş ışınlarını, hayvan ve bitki türlerini ve doğanın sessizliğini de eklemeyi öneriyor[52]. STK'lar ve Birleşmiş Milletler'e bağlı örgütler, her birinin listesini çıkardığı bu müşterek varlıklardan oluşmuş bir "insanlık mirası" oluşturmak istiyorlar. Böyle bir enflasyon bizi ancak bir tür doğalcılığa götürür – biz buna tam da müştereğin şeyleşmesi [*réification*] adını veriyoruz: bu sözcükten anlaşılması gereken, Roma hukukunun *res*'e verdiği "mesele" veya "dava" gibi bir teknik anlam değil, bizim alışmış olduğumuz gibi saf bir dışsallıkta verili olan maddî şeydir. Böyle anlaşıldığında, önerilen genişlemeyi takiben, git gide daha çok sayıda şeyin, maddî doğalarında kayıtlı özellikleri sebebiyle öznenin hakimiyetinin dışına düştüğünü hukuken tanımak söz konusu olacaktır.

Oysa soruna daha yakından bakıldığında, temellük edilemezliği şeylerin doğasına bağlamak için öne sürülen iki tür argüman vardır: ya tükenmez nitelikleri yüzünden temellük edilmeleri gereksiz olan şeyler *res communes* sınıfına sokulur, ya da sabitlenmesi zor nitelikleri yüzünden temellük edilmeleri imkansız şeyler bu mefhuma dahil edilir.

---

47 *Age*, s. 416. Bu kitabın 6. Bölümünde *res* mefhumuna geri döneceğiz.

48 *Age*, s. 417.

49 *Age*, s. 425: "*Res, pecunia, bona*, M. Ö. III. ve II. Yüzyıllar'da varlıklarla [şeylerle] ilgili geleneksel sözdağarcığından bambaşka bir düzleme oturan ve başka bir düşünce biçimine karşılık gelen bir dilin geliştiği görülür. Artık karşımızda soyut, evrensel, ailevî ve toplumsal anlamlarından kopuk terimler vardır. "Şey" artık bir statüye bağlı değildir, kendi değerleri olan bir nesneler dünyasında ayrıca ele alınmıştır ve bu değer sadece mübadeleden ve paradan gelir."

50 Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes*, *age*, s. 8.

51 *Age*, s. 11.

52 *Age*, s. 6-7.

Birinci anlayışa göre, müşterek şeylerin tüm bireylerin aynı anda kullanımına açık olmasını açıklayan, onların bolluğudur. XIX. Yüzyılda hukukçu Charles Comte şöyle yazar: "Bazıları, örneğin yıldızların ışığı, atmosferdeki hava, deniz havzalarında bulunan su, öyle çok miktardadır ki insanlar onları hissedilir ölçüde çoğaltamaz veya azaltamaz; herkes kendi ihtiyacı gereğinde bunları temellük edebilir ve kimsenin bunlardan faydalanmasını engellemiş olmaz, haksızlık etmiş olmaz[53]." Daha yakın tarihli bir yayında da aynı fikri, daha açık ifade edilmiş halde buluyoruz: "Havanın veya suyun öyle fiziksel özellikleri vardır ki, öyle tükenmez nitelikler sergilerler ki, bunların bir özne tarafından belli bir yerde ve anda kullanılması, aynı yerde ve zamanda, aynı şartlar altında, başka bir öznenin de bunları kullanmasını engellemez[54]." Bu şeyler kullanışlı olmalarına rağmen, bollukları gereği değersiz kabul edilir ve bunlara dair dışlayıcı bir hak olması gereksiz bulunur.

İkinci anlayışta ise öne sürülen, temellük etmenin fiziksel imkansızlığıdır. Müşterek şeyler "uzaklıkları, sabitlenemeyen özleri veya devasa boyutları" yüzünden "bir kişinin özel alanına hapsedilmeye direneceklerdir": "ışığın etrafı kapatılamaz", "bulutlar sayılamaz". Aynı argüman, aynı anda birçok yerde olmasıyla "her tür gerçek ve kalıcı temellüke direnen" hava için veya "tutmak istediğimiz anda kaçan akıcı ve hareketli unsur" su için de geçerlidir[55]. Hukukçu Jean Domat şöyle yazar: "Gökler, yıldızlar, ışık, hava ve deniz tüm insan toplumu için öyle müşterek varlıklardır ki hiç kimse bunların sahibi *olamaz* veya başkalarını bunlardan mahrum *edemez*. Ayrıca doğa ve tüm bu şeylerin durumu, herkes için müşterek olan bu kullanımla tam tamına orantılıdır[56]." Buna çok yakın bir zihniyet içinde Grotius deniz konusunda şöyle der: "Denize [...] özel olarak sahip olunamamasının doğal bir sebebi [...] vardır. Mülkiyetine sahip olma ancak sınırlı şeyler için mümkündür. Oysa Aristoteles'in de belirttiği gibi, sıvıların kendi sınırı olmadığından ancak başka bir şeyin içine kapatıldıklarında onlara sahip olmak mümkündür[57]." Aynı şekilde Joseph Ortolan, Romalı hukukçuların söz ettiği müşterek şeyler kategorisini şu terimlerle açıklar: "Bu şeyleri bu sınıfta toplayan, onların doğasıdır: herhangi birinin denizin, havanın, güneşin, yıldızların mülkiyetine sahip olması fiziksel olarak imkansızdır[58]."

Bu iki anlayışta da çarpıcı olan öncelikle hukuk ile onun ilgili olduğu gerçeklik

---

53 Alıntılayan Pierre-Joseph PROUDHON, *Qu'est-ce que la propriété?*, Éditions TOPS/Trinquier, Antony, 1997, s. 95.

54 Gilles MARTIN, *De la responsabilité civile pour faits de pollution au droit à l'Environnement*, Nice'te savunulmuş doktora tezi, 1976, s. 115 (alıntılayan Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes, age*, s. 109).

55 Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes, age*, s. 116.

56 Jean DOMAT, *Les lois civiles dans leur ordre naturel*, 1713, Nicolas Gosselin, Birinci Kitap, başlık III, "Des choses", kısım I, s. 16 (biz vurguluyoruz). Belirtmek gerekir ki Domat müşterek şeylerle kamusal şeyleri (nehirler, ırmaklar, kıyılar, büyük yollar) ayırsa da, kamusal şeyleri hükümdarın alanından çıkartarak her ikisini de aynı hukukî rejime, müşterek şeyler rejimine tâbi kılar (Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes*, *age*, s. 34).

57 Hugo GROTIUS, *Le Droit de la guerre et de la paix*, fr. çev. J. Barbeyrac, 1759, s. 230, alıntılayan Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes*, *age*, s. 116.

58 J.-L.-E. ORTALAN, *Explication historique des Instituts de l'empereur Justinien*, 2. Kitap, Joubert Librarie-Éditeur, Paris, 1840, s. 30. Alıntılayan Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes, age*, s. 112.

arasında varsaydıkları özel ilişkidir, burada çok temel bir doğalcılık görülür: hukuk, "karşısında güçsüz kaldığı bir gerçekliği onaylamakla yetinecektir", müşterek şeylerin temellük edilemez olduğunu *buyurmayacak*, bunu sadece *tespit edecektir*[59]. O halde hukukun eylemi, kendine has kategoriler hazırlayarak kendi gerçekliklerini yaratmak yerine, kendi normunu ona dayatacak bir gerçekliğin önceden varolduğunun farkına varmaya indirgenecektir. Bu doğalcılığa karşı, hiçbir doğal temellük edilemezlik normunun olmadığını, böyle bir normun ancak bir hukuk normu olabileceğini savunmak gerekir: "Deniz sadece bol olduğu için müşterek bir şey değildir. Aynı şekilde insan genomu da müşterek karakterinden ötürü müşterek bir şey değildir[60]." Ayrıca çarpıcı olan şey, belli bir çağdaş ekonomi politik söyleminin, sadece yeni bir terminolojik giydirmeyle, çok eski argümanları tekrar etmekten başka bir şey yapmıyor olmasıdır: daha ileride göreceğimiz gibi[61], tüm bu söylemin üzerine kurulduğu varlıkların sınıflandırılma kriterleri (rakiplilik, dışlayıcılık, vs.), hukukçuların uzun zamandır yakından bildiği görüşleri tekrar etmekten başka bir şey yapmaz[62]; tek fark ki bu önemli bir farktır, bu söylemin, Roma hukukunun hakikaten varlık olarak sunmamakta ısrar ettiği şeyleri de genişletilmiş bir varlıklar (*goods*) alanına dahil etmeye çalışmasıdır. Bir "müşterek varlıklar" politikasının temelini varlıkların özelliklerinde arayarak, çok da farkında olmadan, kısıtlı sayıda ve hukukun ve özellikle ekonomi politiğin verebileceği kriterlerle tanımlanmış varlıkla bu politikayı sınırlandırmış oluruz.

Birkaç onyıl önce uluslararası hukuk alanına giriş yapmış olan "insanlığın müşterek mirası" mefhumu, bu açıdan radikal bir yeniden incelemeye tâbi tutulmalıdır. Bilindiği gibi bu mefhum, Antarktika gibi, atmosfer dışı uzay veya geniş deniz tabanları gibi, devlet hakimiyetinden çıkarılmak istenen "şeylerin" hukukî statüsünü düşünmeye yaradı ve daha sonra da bunun bitkilerdeki genetik kaynaklarla veya insan genomuyla genişletilmesi hedeflendi[63]. Burada da karşımıza doğalcı yanılsama çıkıyor: bunun hem bireysel hem de kolektif olan genomun karmaşıklığını hafife alması bir yana, denmiş oluyor ki biyolojik açıdan tüm türe müşterek olan şey hukuken de müşterektir, sanki bir şeyin olgusal olarak müşterek olmasından, onun hukuken de müşterek olduğu sonucuna varılabilirmiş gibi[64]. Ayrıca "miras" mefhumuna başvurmanın da yol açtığı hukukî sorunlar vardır ve bunların en zoru, her tür mirasın bir özne gerektiriyor olmasıdır. Bu durumda elbette bu özneyi insanlığın oluşturması gerekiyor. Oysa olduğu gibi insanlık hukukî bir özne değildir: "İnsanlık, hukuk öznesi olmadığı için, müşterek mirasın hak sahibi de değildir. Alın size 'kişisiz bir miras', öznesiz bir miras." Öznesiz bir miras mefhumu

---

59 Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes, age*, s. 116.

60 *Age*, s. 131.

61 Bkz. aşağıda 4. Bölüm.

62 Yukarıda bahsettiğimiz Proudhon'un yaptığı Charles Comte alıntısı, kolaylıkla rekabetsizlik kriterinin örneği olabilir. Hukukçu Demelombe'da da fikirlerle ilgili aynı yaklaşımı buluruz: "Zekanın yaratımları, edebî, bilimsel veya sanatsal eserler [...], aynı anda hem herkesin tam olarak, bütünüyle faydalanabileceği hem de biri faydalanırken diğerinin mahrum kalmayacağı şeylerdir" (alıntılayan Mikhaïl XIFARAS, *La Propriété. Étude de philosophie du droit*, PUF, Paris, 2004, s. 380).

63 Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes, age*, s. 191-228.

64 *Age*, s. 213-214.

yeterince şüpheli olduğundan bu konuda daha fazla ısrar etmeye gerek yok. Aslında bu bulanık mefhum altında yapılmak istenen, temellük alanının dışına çıkarmanın ve bunun dayattığı ödevlerin haklılaştırılmasıdır: "Bu ifade sadece bir metafordur: saklama ve aktarma fikrine gönderir[65]."

Doğalcılığın bu besbelli sınırları karşısında, insan özünün evrenselliğinde müşterek politikası için başka bir temel aramak cazip gelebilir. İnsan özünü yeni bir evrenselciliğin ve *yeni bir hümanizmin temeli haline getirmek isteyenlerin gittiği yol budur.*

AVAM VE EVRENSEL ARASINDAKİ MÜŞTEREK

Müşterek insanî olanla, insanlığa ait olmakla tanımlanamaz mı? Farklılıklarımızın ötesinde "müşterek olarak sahip olduklarımız", yeni bir global politika oluşturmaya yetemez mi? Burada da STK'lar, hukukçular, altermondiyalist hareketlerin bir kısmı, öz olarak insanlığı "başka bir dünya"nın temeli haline getirmek istemektedirler. Daha yukarıda Antik düşüncenin de bu evrensel temeli tanıdığını gördük. Ciceroncu felsefede müşterek olan, insan cinsine özgü sosyallik üzerinde temellenir. Hıristiyanlık da müşterek ile evrensel arasındaki bu özdeşliği kendi tarzında devam ettirmiştir: insan Tanrı'nın yaratımı ve akıllı hayvan olarak kutsal saadeti umar. Kalıcı bir felsefî gelenek içinde müşterek, karşılıklı aidiyetin temeline konan şey anlamına gelmeye devam etmiştir: Judith Revel'in dediği gibi, "politik felsefenin bakış açısından müşterek [*commun*] sanki her zaman cemaatlerden [*communautés*] önce gelmelidir; bunların dayanağını, zeminini, sarsılmaz kökenini, özünü, doğasını oluşturmalıdır[66]." İnsanî bilimlere, hatta psikanalize dayanarak, modernleşmiş bir müşterek varlığı yeniden tanımlama çabalarına sıkça rastlanır. Bu özcülükte, bir öncekinden farklı olarak, cins içi özdeşliğin yerine şeylerin maddî özdeşliği geçer.

Öte yandan tarihinin belli bir momentinde felsefe müşterek ile evrenseli ayırmayı da denemiştir, hatta işi, evrensel uğruna müştereği değersizleştirmeye kadar vardırmıştır. Felsefe dilinin, "müşterek" ["*commun*"] sözcüğünün küçümseme dolu anlamını bu derece kabul etmiş olması çok çarpıcıdır. Fransız dilinde "müşterek" terimi 1160 yılında "sıradan" ["*ordinaire*"] anlamıyla ortaya çıkar, bunun kötüleyici anlamını tescilleyen, aynı dönemde halkı belirtmek için oluşmuş "avam" ["*vulgaire*"] sözcüğüyle yakınlığıdır[67]. Burjuva evlerinde hizmetçilere ait oldukları için gölgede kalması gereken bölümlerin müşterek diye belirtilmesi de bunu gösterir[68]. Judith Revel'in gözlemlediği gibi, söz konusu olan "hem muhtemel ziyaretçilerin bakışlarından kaçırılan alandır – ziyaretçiler tersine "temsil" odalarına yerleştirilir – hem toplumsal ilişkiler tiyatrosunda görünmeye hakkı olmayan işlev mekanlarıdır (mutfaklar, banyolar, kiler, çamaşırlık), hem de bütün evde günlük hayatın

---

65 *Age*, s. 225.

66 Judith REVEL, "Produire la subjectivité, produire du commun: trois difficultés et un post-scriptum un peu long sur ce que le commun n'est pas", Seminer: "Du public au commun", 5 Aralık 2010 seansı, s. 6.

67 *Dictionnaire historique de la langue française*, ed. Alain Rey, Le Robert, Paris, 1992, s. 455.

68 Esasen 17. Yüzyıl Fransızcasındaki kullanıma göre. –çn

işlemesini sağladıkları halde paradoksal biçimde buradan dışlananların buluştuğu kapalı alanlardır[69]".

Felsefenin kendi dili içinde "müşterek" sözcüğü, özellikle klasik dönemde, "insanların çoğunluğunu" [*le "commun des hommes"*] belirten Latince *vulgus*'a çağrışım yaparak, "avam" ["*vulgaire*"] anlamı kazanmıştır. Zaten terimin felsefi dilde onaylanması XVII. Yüzyılda, kötüleyici "sıradan adam" [*"homme du commun"*] ifadesinin belirmesiyle olur. Örneğin *Metafizik Meditasyonlar*'ın ikincisinin sonunda, balmumu analizi bağlamında iki kez kullanılan Latince "*vulgus*" terimi, Fransızca'ya "sıradan" [*"commun"*] olarak çevrilmiştir: "Bilgisini sıradan bilginin üzerine (*supra vulgus*) çıkarmak isteyen biri, şüphe etme fırsatını sıradan dilin buluşlarında (*ex formis loquendi quas vulgus invenit*) bulmaktan utanç duymalıdır[70]." Hemen sonra, balmumunu ilk kez fark ettiği andan bahsederken Descartes şöyle der: "onu dış duyunun kendisiyle veya en azından müşterek duyu (*sensu communi*) denen şey ile, yani hayal etme gücüyle tanıdığımı sandım[71]". Buna göre "sağ duyu" [*"bon sens"*] ile, yani anlama yetisi ile "müşterek duyu"yu (*sensus communis*), yani hayal gücünü ayırmak gerekir, bu da demektir ki "sağ duyu" ancak "müşterek" olmadığı ölçüde "sağ"dır[72]. "Müşterek"in maruz kaldığı bu epistemolojik değersizleştirmeyi anlamak için ayrıca eklemek gerekir ki "müşterek duyu" veya "müşterek duyum" (*koinê aisthêsis*) ifadesi Aristoteles'ten gelir ve dış duyulara eklenen özel bir altıncı duyuyu değil, farklı dış duyular tarafından nesnelerin müşterek algılanmasını kast ediyor gibidir[73].

Ne olursa olsun bu "avam" anlamı, felsefe dilinde uzun zaman "müşterek" terimiyle bir arada kalmaya devam eder. *Yargılama Yetisi*'nin 40. Paragrafında Kant, sağlıklı, henüz yetişmemiş anlama yetisinin "*müşterek duyu* (*sensus communis*) terimiyle belirtilmek gibi üzücü bir onura sahip olması"ndan yakınır, "öyle ki bu *müşterek* sözcüğünden anlaşılan (sadece bu konuda muğlak olan bizim dilimizde değil, başka dillerde de), *avam*dır, yani her yerde karşılaşılan ve sahip olunması ne bir meziyet ne de bir ayrıcalık olan şeydir[74]" Kant'ın maksadı, *sensus communis* ifadesinden "herkese müşterek bir duyu İdesi"nin, yani "yargının öznel ve tikel koşullarının üzerine çıkma (birçokları bu koşullar içinde hapsolmuş gibidir) ve *evrensel bir bakış açısından* hareketle (bu ancak başkasının bakış açısına kendini koyarak belirlenebilir) kendi yargısı üzerine refleksiyon yapma becerisi"nin anlaşılmasıdır[75]. Gördüğümüz gibi Kant için söz konusu olan, en yaygın kullanımın aksine, müştereği avamdan ayırıp evrensel ile birleştirmektir, bu da semantik bir soylulaştırma demektir.

---

69 Judith REVEL, "Produire de la subjectivité, produire du commun", *age*, s. 6.

70 Descartes, *Méditations métaphysiques*, fr. çev. Le Livre de poche, Paris, 1990, s. 75 (Latincesi tam olarak şöyle der: "sıradan olanın bulduğu konuşma biçimleri").

71 *Age*, s. 77.

72 "Sağ duyu dünyada en iyi paylaşılan şeydir" ifadesi elbette tüm insanların buna eşit şekilde sahip olduğu anlamına gelmez.

73 Bu konuda bkz. Jacques BRUNSCHWIG, "En quel sens le sens commun est-il commun?", *in* Gilbert ROMEYER DHERBEY (ed.), *Corps et* âme, Vrin, Paris, 1996, s. 208. "Müşterek hissedilen" için bir örnek, hareket olabilir: hareket özel bir duyu tarafından algılanmaz, aynı anda farklı duyular tarafından, şu renge sahip, bu sesi çıkaran o nesnenin hareketi olarak algılanır.

74 Emmanuel KANT, *Critique de la faculté de juger*, fr. çev., Gamier-Flammarion, Paris, 278.

75 *Age*, s. 280.

"Genişletilmiş düşünce" maksimi, yani "kendini herkesin yerine koyarak düşünme", evrenselliğe kadar yükselmeyi emreder, kesinlikle sadece çoğunluk için geçerli olacak bir genelliğe göre kendini ayarlamayı değil. Ancak bu koşulla beğeni, estetik yargılama yetisi olarak, "herkes için müşterek duyu adını taşıyabilecektir[76]", her ne kadar bu müşterek duyu bağlayıcı nesnel kurallar sunamıyor olsa da. Bu anlamda *Gemeinsinn*, beğeni yargısının oluşmasına yardım edebilecek öznel bir yön bulma ilkesidir.

Müşterek duyunun Kant tarafından iyileştirilmesi kuşkusuz XVIII. Yüzyıl'da Shaftesbury'nin geliştirdiği "*common sense*" kavramına çok şey borçludur, ama bir yandan da ondan ayrılır. Aslında bu kavram müşterek duyuyu topluluğa *dair* bir duyu olarak, "kamusal fayda ve müşterek çıkar duyusu[77]" olarak alır. Özel bir yetiden ziyade, ahlakî faydaya uygun temsiller üretme eğilimi olan *moral sense*'in toplumsal ve politik karşılığıdır. *Good sense* doğru ile yanlışı ayırmaya yarayan doğal yetiyi belirtirken, *common sense* kamusal faydaya uygun temsiller üretme eğilimini, yani adına "müşterek fayda eğilimi[78]" diyebileceğimiz şeyi belirtir. Bu toplumsal ve politik anlamın, Thomas Reid'in kullandığı anlamdan çok farklı olduğunun altını çizelim. *Common sense*, Reid'in kullanımında, *good sense* ile çok yakındır ve tüm insanlara müşterek doğal yargıların kaynağı haline gelerek gerçek bir bilgi değeri kazanmıştır. Öte yandan, Gadamer'i takiben[79] belirtelim ki Kantçı müşterek duyu bu toplumsal ve politik anlamı miras almaz çünkü sadece estetik yargılar için geçerlidir. Bildiğimiz gibi Hannah Arendt, üçüncü *Kritik*'in 40. Paragrafındaki müşterek duyuya böyle bir anlam vermeye çalışmıştır. Bu amaçla Almanca "*allgemein*" sözcüğünü "evrensel" olarak değil "genel" olarak çevirir ve herhangi bir yargı cemaati [*communauté*] ufku belirlemeksizin, politik yargının kendisini bu şekilde anlamak üzere "genel bakış açısından" bahseder – söz konusu olan ne olduğu gibi insanlık ne de şu veya bu tikel politik toplulukmuş gibi görünür. Ama Arendt'in kendisinin de kabul ettiği gibi, Kant'ın "genişletilmiş düşünce"den bahsederken gönderme yaptığı bakış açısı, yargı veren seyircinin bakış açısıdır: "Kant nasıl *eylemek* gerektiğini söylemez. Hatta "genel bir bakış açısında" bulunarak keşfettiğimiz bilgeliği, politik yaşamdaki tikel durumlara nasıl uygulayacağımızı da söylemez. [...] Kant başkalarını nasıl kaale alacağımızı söyler; eylemek üzere başkalarıyla nasıl birleşeceğimizi söylemez[80]." Her durumda önemli olan müştereğin Kant tarafından biçimsel bir evrensellik gerekliliğine doğru götürülmüş ve böylece eyleme boyutundan ayrılmış olmasıdır.

"Müşterek" teriminin maruz kaldığı kutuplaşmayı daha iyi algılamak için, çok erken dönemde müşterek ile evrenselin nasıl birbirinden ayrıldığına dikkat etmek gerekir. Doğrusu bu ayrım genelde sanıldığından daha eskidir. Aristoteles çok net biçimde genel

---

76 *Age.*

77 Lord SHAFTESBURY, *Characteristics of Men, Manners, Opnions, Times*, I, s. 104, alıntılandığı yer "*Common sense*" maddesi, *in* Barbara CASSIN (ed.) *Vocabulaire européen des philosophies*, Le Seuil/Le Robert, Paris, 2004, s. 241.

78 Barbara CASSIN (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies, age*, s. 242. Ayrıca 1776'da, Amerikan kolonilerindeki isyanları haklılaştıran tüm argümanları sergileyen Thomas Paine'in *Common Sense* risalesinin başlığını da bu şekilde anlamak gerekir.

79 Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode*, Le Seuil, Paris, 1996, s. 47 ve dev.

80 Hannah ARENDT, *Juger*, fr. çev., Le Seuil, Paris, 1991, s. 72.

veya müşterek (*koinon*) ile evrenseli (*katholou*) ayırmıştır[81]. Evrensel, bir cinsin sınırları ile belirlenmiştir (örneğin "insan" veya "hayvan"), oysa müşterek, birçok cinse müşterek olanı belirtir. O halde terimin genişliği [*extension*] bakımından müşterek evrenselden üstündür. En müşterek olanın, yani "cinsler arası" veya tüm cinslere müşterek olanın aynı zamanda en belirsiz olan da olması bu şekilde açıklanır: genel olarak varlık "tüm şeylere müşterektir" (çünkü tüm şeyler *vardır*) ve bir cins oluşturmaz, zira sınırlandırması yoktur ve sınırlandırma olmadan cins olmaz. Varlığın dışarıda bıraktığı hiçbir şey yoktur ve varlığa üstün olan ve varlığı kendi içinde tür olarak içerebilecek olan hiçbir şey de yoktur. Bu anlamda varlık bir müşterek terimdir ama evrensel değildir. Ama, diğer yandan, evrensel de müşterekten üstündür çünkü genişlikten kaybettiğini içerikten [*compréhension*] kazanır. Kısacası evrensel, belirlenim tarafındadır; müşterek ise daima belirsizliğin tehditi altındadır ve ne kadar müşterekse o kadar belirsizdir. Aristoteles'in söylediklerinden çıkan sonuç, *stricto sensu* ontolojinin sadece en müşterek olana dair mümkün olduğudur, bu bakımdan varlıkla ilgili söylem, olabilecek en boş söylemdir. Özetle müşterek ya evrensel ile özdeşleşir ve olabilecek en pozitif söylemin, yani bilimin nesnesi haline gelir, zira Aristoteles'in tekrarlamayı sevdiği gibi, ancak evrenselin bilimi vardır, ya da evrenseli aşanın boş genelliğine sahip olur ve o zaman da müşterek hakkında söylenecek pek fazla şey yoktur, sadece negatif olarak hakkında konuşulabilir.

Bu açıklama ne bakımdan insanın insanla ilgili söylemini, dolayısıyla da insanın başka insanlarla ilişkisinin düşüncede yakalanma şeklini etkileyebilir? İlk bakışta, en müşterek olanın genelliğinin, insanlar arasındaki bağın anlaşılması üzerinde herhangi bir yankısı yoktur: bu bağın doğası neden varlığın müşterekliğiyle ilgili olsun? Öte yandan, çok da haksız olmayan bir biçimde Aristotelesçilik iddiasında bulunan ısrarcı bir gelenek, evrensel lehine müştereği değersizleştirmek istemiştir, özellikle de insanların kendi özleriyle ilişkisini düşünmek söz konusu olduğunda. Bu noktada politik felsefenin diline geri dönüyoruz. Daha kesin olarak söz konusu olan, *aynı cinsin içinde*, yani aynı cinse (burada insanlığa) ait bireyler arasında müşterek olandır, birçok cinse ve *a fortiori* tüm cinslere müşterek olan (cinsler arası varlık) değil.

Hegel'in *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'ndeki iki *Ek* bunu çok açıkça ortaya koyar. Birincisi (Paragraf 163'e yapılan 1. Ek), kavramın doğasıyla ilgili bir toparlamaya girişir. Bir kavramın, örneğin bitki kavramının doğuşu hakkında, diğer bitkilerin farklılaştığı tikelliği bir kenara koyup sadece "onlarda müşterek" olanı sabitleyerek bu kavramı düşünürsek, yanılmış oluruz: "Hem bilgi için hem de bizim pratik davranışımız için, basitçe müşterek olanın (*das bloss Gemeinschaftliche*) gerçekten genel olanla (*dem wahrhaft Allgemein*), evrenselle karıştırılmaması son derece önemlidir[82]." İnsanın evrenselliğinin kurucusu olarak kişilik ilkesi örneğini ele aldıktan sonra – ki bu ilke tarih içinde ancak Hıristiyanlıkla tanınacaktır – Hegel Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme*'sine gönderir: bu eserde, "*genel* istenç" ve "*herkesin* istenci" arasındaki ayrım, tutarlı biçimde "basitçe müşterek olan ile

81 Bu ayrımla ilgili bkz. Pierre AUBENQUE, *Le Problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris, 1972, s. 210.

82 HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I. *La Science de la logique*, fr. çev., Vrin, Paris, 1970, s. 592.

gerçekten genel olan arasındaki farkı" ifade edecektir. Gerçekten de, der Hegel, "genel istenç, istenç *kavramıdır*[83]". Başka deyişle evrensel istenç evrenseldir, oysa herkesin istenci sadece müşterektir. Hegel'e bunun böyle görünmesi, Rousseau'nun kendisinin yaptığı istenç tanımı yüzündendir: herkesin istenci, "sadece tikel istençlerin toplamıdır[84]" Bunu doğrudan bir eleştiri takip eder: "Rousseau eğer bu farkı her zaman gözetseydi, daha derinlikli bir devlet teorisi geliştirmiş olurdu[85]." Öyleyse Rousseau'ya yöneltilen eleştiri, kendi koyduğu evrensel ve müşterek ayrımını, kendi teorisi içinde göz ardı etmiş olmasıdır. Buradaki mesele, insan özünün evrenselliği üzerinde devleti pozitif olarak temellendirmekten başka bir şey değildir. Devleti bir sözleşmenin sonucu haline getiren Rousseau, bu temellendirmeyi başaramayacaktır zira evrensel ile müşterek arasındaki ayrımı göz ardı etmiş olacaktır: devleti bir sözleşmeye dayandırmak, onu insan özüne değil, bireylerin özgür iradesine ve rızasına dayandırmaktır, yani "*bilinçli olduğu ölçüde* bu tekil istençte beliren *müşterek unsura*[86]" dayandırmaktır.

İkinci *Ek* (*Ek*-2 §175) müşterek ile evrensel arasındaki aynı ayrımı, Hegel'in "topyekûn yargı[87]" adını verdiği bu yargı biçiminin incelemesinden hareketle kurar: örneğin "Bütün insanlar ölümlüdür", veya "Bütün metaller iletkendir"[88]. Bu yargılarda evrenselliğin en tanıdık ve en alışıldık biçimiyle karşılaşırız; bireylerin hepsini "bütün" olarak belirlemek üzere öznel bakış açısından yola çıkan biçimdir bu: "Burada evrensel, sadece dışsal bir bağ gibi görünür, kendileri için sağlam olan ve ona karşı kayıtsız tikel varlıkları sarmalayan bir bağ. Oysa gerçekte evrensel, tikelin temeli ve zeminidir, kökü ve tözüdür." Bir toplam olarak "herkesin istenci" tam da bu türden dışsal bir bağdan ibarettir. Hegel, bireylerin temeli olan gerçek evrenselin karşısına, bireylere dışsal bir birleştirme çizgisi olan yüzeysel evrenseli koyarak devam eder: "Örneğin, Caius'u, Titus'u, Sempronius'u ve bir kentin veya ülkenin diğer sakinlerini ele alırsak, onların hep birlikte insan olması sadece onlara müşterek olan bir şey değildir, onların *evrenselidir*, *cinsidir* ve onların olan bu cins olmasaydı, bütün bu tikel varlıklar da kesinlikle olmazdı[89]." Basitçe "onlara müşterek" olduğu için bütün bireylere ait olan şey, kulak memesi örneğinin de gösterdiği gibi, tamamen nominal bir evrenselliktir: "Bütün insanların, hayvanlardan farklı olarak, aralarında müşterek olan (*miteinander*) bir şey vardır: hepsinde bir kulak memesi bulunur. Öte yandan açıktır ki aralarından birinin veya diğerinin kulak memesi olmasa, onun ayrıca sahip olduğu varlık, karakteri, becerileri, vs. bundan etkilenmez; oysa Caius'un cesur, kültürlü, vs. olduğu halde insan olmayabileceğini de varsaymanın hiçbir anlamı yoktur[90]." Bu örnekle, *insanlara* müşterek olan veya insanlar *arasında* müşterek olan ile onların cinsinin oluşturduğu evrensel (insan özü) arasındaki farkı çok net görüyoruz:

---

83 *Age*, s. 593.
84 Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du Contrat social, age*, s. 68.
85 HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, a.g,e,
86 HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, fr. çev., PUF, Paris, 1998, s. 315.
87 Alm. *Urteil der Allheit* –çn
88 *Age*, s. 599.
89 *Age.*
90 *Age.*

kulak memesi olmayan biri, bu yüzden insan olmayı bırakmaz zira "evrenselin içindedir (*im*)"; ancak bu içsel temelden hareketle cesur veya kültürlü olma imkanına sahiptir, zira bu tikel niteliklerin bir insana ait olması ancak "o, herşeyden önce olduğu gibi insan ise" mümkündür. Kısacası basitçe insanlara müşterek olan (kulak memesi), onlar için arızî ve dışsaldır, oysa hakikaten evrensel olan (insanların insanlığı) onlar için özseldir ve onları içsel olarak belirler. Bu karşıtlık ışığında, Kant'taki "evrensel bakış açısı" kadar Rousseau'daki "herkesin istenci"nin de Hegel'i tatmin etmediğini anlayabiliriz: ilki tatmin etmez çünkü insan özünden yola çıkmayan öznel bir bakış açısıdır yalnızca, ikincisi de tatmin etmez çünkü sadece bir toplamdan ibarettir.

Doğalcılıktan ve özcülükten kurtulmanın tek yolu, bazı şeylerin müşterek özelliklerinden ötürü müşterek şeyler olmadığının veya olması gerekmediğinin ilke olarak kabul edilmesidir. Aynı şekilde insanların da basitçe *aralarında* müşterek olan değil, *onlara* müşterek olan bir şeye sahip olmasının sebebi, özlerinin özdeş olması veya aynı cinse ait olmaları değildir. Burada anladığımız anlamda müşterek, bütün insanlar tarafından paylaşılan bir özellikle (akıl, istenç, kendini geliştirebilme, vs.) karıştırılmamalıdır. Ayrıca müşterek, kolektif olarak insanlık da değildir, yani Kant'ın "insan türünün hepsi" dediği şey değildir, bütün insanların müşterek olarak sahip olduğu şey değildir, her ne kadar bu müştereğin "aidiyet terimleriyle anlaşılmaması gerektiği" belirtilmiş olsa da: "İnsan bireyi bir aileye, kabileye, kasta veya ulus-devlete ait olduğu gibi insanlığa ait değildir. Kendi türündeki tüm diğer varlıklarla insanlığı paylaşır ki bu bambaşka bir şeydir[91]." Elbette kolektif olarak anlaşılan bu insanlığa karşılık gelen bir "insanların evrensel devleti" olduğunu söyleyebiliriz; ama bunun ancak duyu-üstü dünyada bir gerçekliği olduğunu belirtmemiz gerekir[92]. Neticede müşterek ne ahlakî öz veya haysiyet olarak insanlıktır (*Menschheit*), ne tür olarak insanlıktır (*Menschengattung*) ne de başka insanlara yakınlık duyma becerisi olarak insanlıktır (*Humanität*) – ki bunun, yukarıda bahsettiğimiz kendini başkasının yerine koyarak düşünme yetisiyle ilgisi vardır[93]. Müşterek, birlikte-etkinlik olarak düşünülmelidir, birlikte-aidiyet, ortak-mülkiyet veya birlikte-sahip olma olarak değil.

Aynı temel sebepten ötürü, "asil" veya "nadir" olanın karşısına koymak üzere evrenseli tüm insanların uyması gereken bir ortalama norm haline indirgeyen Nietzsche'yi takip etmeyi de reddedeceğiz. Bunun nedeni sadece Nietzsche'nin "avam" olarak müştereğin karşısına "evrensel" olarak müştereği koyup, birinciyi ikincinin hakikati yaparak basit bir oyun oynuyor olması değildir. Daha ziyade ve özellikle bizim anladığımız anlamda müştereğin, bireylerin kendi pratik etkinliklerinden bağımsız olarak *a priori* – psikolojik veya sosyolojik – bir insan tipi tanımlamıyor olmasıdır. İyinin ve Kötünün Ötesinde'nin 43. paragrafında Nietzsche, "müşterek fayda" (*Gemeingut*) diye bir şey olamayacağını, çünkü hakikî faydanın müşterek olamayacağını savunur: "Belki de geleceğin filozofu diyecektir ki 'Benim yargım *benim* yargımdır: başkası burada kolayca hak sahibi olamaz'.

---

91 Catherine COLLIOT-THÉLÈNE, *La Démocratie sans "demos"*, PUF, Paris, 2011, s. 138.
92 *Age*, s. 137.
93 Kant'ta bu üç anlam arasındaki ayrım için bkz. *age*, s. 132-133.

Çok kişiyle uyum içinde olmak gibi kötü zevklerden kurtulmak gerekir. 'Fayda' artık fayda değildir eğer bunu söyleyen komşu ise. Öyleyse nasıl bir 'müşterek fayda' olabilir?! Bu ifade kendi kendiyle çelişir: *müşterek olabilen şeyin daima pek az değeri vardır*[94]." Burada esasen söz konusu olan, belli bir insan tipini işaret ettiği ölçüde yargının değeridir; hakikaten değer taşıyan yargı, başkalarıyla uyum aramayan yargıdır – 'açık' yargının kuralı olarak *sensus communis*'i ortaya koyan Kantçı fikrin tam tersine – bu yargı değerini nadirliğinden, nadirliğini de yargıyı veren insan tipinden alır.

MÜŞTEREK VE PRAKSİS

Müştereği özleştirme denemelerine karşı, onu bir yargının veya bir insan tipinin niteliğine indirgeyen her tür müşterek eleştirisine karşı, *yalnızca* insanların pratik etkinliğinin şeyleri müşterek kılabileceğini, *yalnızca* bu pratik etkinliğin yeni bir kolektif özne üretebileceğini ve böyle bir öznenin bir hak sahibi olarak bu etkinlikten önce varolamayacağını söylemek gerekir. Eğer bir "evrensellik" varsa bu ancak *pratik* bir evrensellik olabilir, yani belli bir anda ve belli koşullarda, aynı çabaya girişmiş olan bütün bireylerin evrenselliği olabilir. Müşterek ancak özgür özne ile onun hakim müdahelesine sunulmuş maddî şey arasındaki metafizik yüz yüze ilişkinin kopması koşuluyla yeniden düşünülebilir. Bu yüzden burada "müşterek" sıfatıyla yetinmek yerine, müşterek*ten* bahsederek onun isim halindeki kullanımını öne çıkaracağız. Bizim etkinliğimizle kurulan ve sürdürülen nesneleri belirtirken müşterek*ler*den bahsedemiyoruz demek değildir bu, daha ziyade kendimize genel olarak "müşterek varlıklar"dan veya "müşterek fayda"dan bahsetmeyi yasaklıyoruz demektir. *Müşterek, bir fayda veya maddî varlık [bien] değildir* ve çoğul kullanım bunu değiştirmez, zira müşterek, sahip olmak veya kurmak üzere istencin kendisine yöneleceği bir nesne değildir. Müşterek, kendisinden hareketle müşterekleri kurmamız gereken, onları korumak, yaymak ve yaşatmak üzere onlarla ilişki kurmamız gereken politik ilkedir. Tam da bu yüzden müşterek, global ölçekte mücadeleler için yeni bir rejim tanımlayan politik ilkedir.

Aynı temel sebepten ötürü, sıradan insanların (*the common men*) tutumlarında zaten mevcut olacak ve herşeyden önce "yapılmaması gereken şeyler[95]"e dair bir sezgiden oluşacak gizemli bir anlamdan bahsetmeyi de reddediyoruz. Buna karşı, tarihçi Edward Palmer Thompson tarafından, egemen sınıfların şiddetine karşı topluluğun çıkarlarının korunmasını hedefleyen pratikler ve değerler bütününü işaret etmek üzere oluşturulmuş "kitlenin ahlakî ekonomisi" veya "yoksulların ahlakî ekonomisi" kavramlarını tercih ediyoruz[96]. Müşterek, bir insan tipi olmadığı gibi soyut ahlakî bir ilke de değildir. Müştereği

---

94 NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, fr. çev., Garnier-Flammarion, Paris, 2000, s. 93.

95 Jean-Claude Michéa'nın muğlak ve olumsuz tanımı budur. Bkz. Jean-Claude MICHÉA, *Impasse Adam Smith*, Climats, Castelnau-le-Lez, 2002, s. 94.

96 İngiliz İşçi Sınıfının *Oluşumu*'nda (1963'te İngilizce yayınlanmış, 1988'de Fransızca'ya çevrilmiştir) Thompson, fiyatların yükselme döneminde dükkanların yağmalanmasını örnek veriyordu. Daha sonra bu ekonomiyi şöyle tanımlayacaktır: "Topluluğun çeşitli kesimlerinin sahiplendiği toplumsal normlara ve yükümlülüklere, ekonomik işlevlere dair geleneksel bir görüş" (The moral

inşa etmek için eyleyen insanlar, kendilerini öncelikle teşhis edilebilir bir psikolojik tip içine, hatta konturları belirli bir toplumsal kategori içine hapsetmezler; onlar, kendi pratiklerinin onları dönüştürdüğü şeydir. Genel bir biçimde ve Marx'ın en derinlikli görüşlerinden birine ("Feuerbach Üzerine VI. Tez") uygun olarak burada, *insanları oldukları şey yapanın, onların pratikleri olduğunu* söyleyeceğiz. Marx'ın da altını çizdiği gibi, toplum "insanların karşılıklı eyleminin ürünü[97]" olduğu ölçüde, toplumların hareketini anlayabilmek ancak onların pratiklerinden itibaren mümkündür.

Öyleyse müştereği, çocuk oyunları için olduğu kadar askerî muharebe için de geçerli olabilecek soyut bir "dayanışma" ilkesine eşdeğer hale getirmeyeceğiz[98]. Ayrıca Auguste Comte'tan beri, ahlakî yükümlülüklerin temelini ve politik yapıların zeminini veya sebebini, etkinliklerin genel olarak birbirine bağımlı olmasında gören sosyolojik anlayışla da müştereği karıştırmayacağız. Bu büyük fikir -ki bunu, işbölümünün ekonomist temsilinin "toplumsal" bir yeniden yorumu olarak görebiliriz- Durkheim tarafından veya toplumun "büyük bir kooperatif[99]" olduğunu söyleyen hukukçu Léon Duguit tarafından sistematik hale getirilmiştir. Bu fikir özellikle de sosyalizmin ilk haliyle, onun XX. Yüzyılda totaliter ve sosyal demokrat biçimlerde dejenere olmadan önce, atölyelerdeki işbirliğini büyük bir "ortaklaşma [*association*]" gibi düşünülen toplumun yeniden örgütlenmesi için bir model olarak gören haliyle yakınlık içindedir. Ama ne sosyoloji ne de sosyalizm, yapmış oldukları ve çoğunlukla unutulmuş olan çok önemli değerlendirmelere rağmen, insan etkinliğinin her zaman birlikte-etkinlik ve birlikte-yükümlülük, iş-birliği ve karşılıklılık olduğu sezgisinden çıkan tüm politik sonuçlara ulaşmayı başaramamışlardır. Ve bunun sebebi hiç de gizemli değildir. "Müşterek yarar"ın tekelini en sonunda devlete teslim eden Batı'nın politik güzergâhı, bir yandan üretimin bürokrasiyle idare edilmesiyle, diğer yandan da devlet ile piyasa arasında kalan alan olarak "toplumsal"ın bir sosyal sigorta mantığıyla yönetilmesiyle sonuçlanmıştır. Başka deyişle, XIX. Yüzyıldan beri kapitalizme daha iyi karşı çıkabilmek için politik düşünceyi ve toplumsal refleksiyonu yenileme çabaları, tam olarak tutarlı bir müşterek politikası kurmayı başaramamışlardır.

Belli bir "cumhuriyetçi" veya "demokratik" politik felsefenin yapmaktan hoşlandığı gibi, "toplumsal" ve "ekonomik" alanları müştereğin kuruluşunun dışında bırakmayı reddedeceğiz. Bu felsefeye göre rasyonel politik praksis, üretim ve mübadele etkinlikleriyle karıştırılamaz, bunlar az çok hayvanîdir, öyle veya böyle mekaniktir, her zaman ihtiyaçlar tarafından yönetilirler ve araçsal aklın egemenliği altındadırlar; sanki politik ile ekonomik

---

economy of the english crowd in the eighteenth century", *Past and Present*, c. 50, 1971, s. 76-136). En azından bu kavram değerleri, toplumsal pratiklerle ve mücadelelerle ilişkiye sokma başarısını gösterir.

97 Karl MARX, Annenkov'a Mektup, 28 Aralık 1846, *Correspondance*, fr. çev., cilt I, *Kasım 1835-Aralık 1848*, Éditions Sociales, Paris, 1964, s. 448.

98 Peter Linebaugh *Stop Thief*! adlı eserinin başında şöyle der (PM Press, Oakland, 2014) : « 'Birimiz hepimiz, hepimiz birimiz için' sloganıyla ifade edilen insanî dayanışma, müşterek pratiğinin temelidir (*the foundation of commoning*). Kapitalist toplumda bu ilkeye ancak çocuk oyunlarında veya askerî muharebede izin verilir » (kendi çevirimiz).

99 Léon DUGUIT, *Souveraineté et liberté. Leçons faites à l'Université Columbia*, Félix Alcan, Paris, 1920-1921, s. 167-168.

alanlar arasında varsayılan bu geçirmezliğin çağdaş toplumlarda bir gerçekliği olabilirmiş gibi. XIX. Yüzyılda sosyalizmin ve XX. Yüzyılda feminizmin temsil ettikleri şeyler (o zamana dek "müşterek"in dışında bırakılan işçilerin ve kadınların politika sahnesinde belirmesi) bakımından, burada gerçek bir geriye gidiş söz konusudur. Bu hareketler emeğin, tüm etkinliklerin ve tüm toplumsal ilişkilerin doğrudan kamusal tartışmanın konusu olmasını sağlayarak, politik düşüncede bir kopuş gerçekleştirmişlerdir. Müştereğin ve ekonomiğin, Arendt'te veya Habermas'ta olduğu gibi birbirinden ayrılması, büyük ölçüde XX. Yüzyıldaki totaliter deneyimlerle açıklanabilir. Her tür rasyonel tartışmanın yok edilmesi karşısında tek seçenek, bir "eylem" alanının veya "iletişimsel eylem"in ekonomik yayılma karşısında -biraz da ümitsizce- korunması gibi gelmişti onlara. Oysa bugünkü haliyle kapitalizmin genişlemesi, bu tür ümitlere kapılmaya izin vermez. İçinde yaşadığımız dönem bizi daha ziyade herşeyi "kökten" ele almaya zorluyor.

Çeviri: Emine Sarıkartal, Ferhat Taylan

Bir siyaset rasyonalitesi olarak müşterekleştirme

Eylem Akçay - Umut Kocagöz

Müşterekler meselesinin bir siyaset felsefesi tartışması olarak ele almak istememiz, müşterekleri bir tür *rasyonalite* olarak düşünmemizden kaynaklanıyor (Kocagöz 2015). Hangi kavram çantası kullanılırsa kullanılsın, yani farklı kavram setleriyle ifade ediliyor olsa da, müşterekler siyaset rasyonalitesi olarak gördüğümüz şeyin günümüzde bize kazandırdığı bakış açısını önemsiyoruz. Özellikle sınıf siyasetinin parçalandığı ve kimlik referanslarına indirgendiği, toplumların kimlik kodlarıyla çözüldüğü ve piyasalaştığı, *neoliberal rasyonalitenin* (Dardot ve Laval 2012) ise bütünsel bir tahakküm kurabilecek kadar yaşamların içine sızdığı bir çağda, bir yandan parçalanmayı ve piyasalaşmayı aşarak "herkes için" siyaset rasyonalitesi sunan müşterekler mefhumunu, bir yandan da siyasetin bu anlamda bir tür *herkes-içinleşme* (müşterekleşme) pratiği olmasını sağlayan perspektifi değerli buluyoruz[1].

Rasyonalite, eylem ve yordamları belirleyen, onları kuran ve onları içinden kurulması mümkün kılan bir zihniyet olarak düşünülebilir. Bu yazıda müşterekler siyasetinin nasıl bir rasyonalite olduğunu teorik açıdan konuşmaktan ziyade pratik olarak tartışacağız. Başka bir ifadeyle, müşterekler rasyonalitesi içine konumlandığımızda, örneğin politikanın ontolojisi (yani, politikanın ne olduğu) ve epistemolojisi (yani, politikanın ne üzerine olduğu hakkındaki bilgimiz) nasıl bir biçim alabilir, ne tür sonuçlar karşımıza çıkabilir, bunun izini süreceğiz. Dolayısıyla, bu metnin bir tür "politik okuma" (Cleaver 2008) niyeti taşıdığını, teorik tartışmalara da bu bağlamda katkısı olduğunu öne süreceğiz.

1 Bu konuda daha önce yazdığımız başka bir metin için bkz. Akçay ve Kocagöz (2014).

STRATEJİ VE ÖZNE MESELESİ: SİYASETİN KENDİSİ BİR MÜŞTEREK OLARAK DÜŞÜNÜLEBİLİR Mİ?

Müşterekler mefhumunun daha çok bir tür doğal kaynaklar tartışmasına istinaden kullanıldığı kabul edilir (Hardin 2017; Ostrom 2017). Ancak, kavramın bir siyaset meselesi olarak, esasında da bir özne meselesi olarak anlaşılabileceğine dair farklı okumalar da mevcut (bknz: De Angelis 2017; Kocagöz 2015). Müşterekler siyaseti, bir yandan bir özne meselesi olarak müşterek toplulukları (De Angelis 2017) gündeme alırken, bir yandan da "dönüştürücü bir tasavvur" olarak (Bollier ve Helfrich 2018) bir rasyonalite meselesini karşımıza çıkartır. Topluluklar bazlı bir siyaset tartışması daha çok bir tür epistemoloji tartışması olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla, politikanın birimlerini nasıl kavrayacağımıza odaklanır. Rasyonalite mevzu bahsi ise, politikanın ontolojisini tartışmanın gündemine taşıma imkânı verir. Başka bir ifadeyle, bir yandan politikanın birimleri gündeme gelirken bir yandan ise *siyasal olanın* (siyasal birimleri de içine alarak) *ne olduğu* meselesini konuşmamızı sağlar.

Müşterekler siyasetinin rasyonalitesi bağlamında düşündüğümüzde politika bir örgütlenme meselesidir. Devlet, partiler ve başka kurumlar, her halükârda bir örgütlenme biçimini ifade etmektedir. Örgütlenme meselesi, felsefi düzlemde "örgüt" sorunundan çok özne sorunu olarak karşımıza çıkar. Ancak özne sorunun daha çok bir tür "politik özne" inşa etme sorunu olarak algılandığı; buna bağlı olarak inşa edilecek öznenin toplumsal edimleri ile politik edimlerinin birbirinden nasıl ayrılacağı, siyasal ile toplumsal arasındaki farkın nasıl konumlandırılacağı tartışılır. Bu türlü ayrım içindeki konumlanma, bu iki alanı farklı örgütlenme araçları ve tarzlarıyla işletmeyi ve bu alanlar (veya örgütler) arasında bağlar kurmayı önerir. Örneğin, ekonomik veya sosyal meseleler için sendikalar, dernekler kurulur, siyaset için ise partiler vardır. Ancak esas önemli olarak görülen alan politik olan olduğu için, toplumsal olan (ve bu alan için önerilen örgütlenme çeşitleri) politik öznenin inşası için bir çeşit *manivela*, bir geçiş stratejisi veya bir araç olarak görülür. Sonuçta ya ekonomik-sosyal örgütler arasında siyasi öznelerin (çeşitli partilerin) mücadelelerine tanık olunur ya da ekonomik-sosyal örgütler bir parti yapısının uzantıları olacak şekilde "sıçratılmaya" çalışılır.

Hâlbuki bu ayrım temelde devletçi bakış açısına sahip politik özne konumlarının mantıksal bir sonucu olarak karşımızdadır. Özellikle günümüz burjuva dünyasında mevcut parti yapısı, kendisini siyasal olanın bu meşruiyeti üzerine kurmakta ve kendi gibi olmayan diğer politik aktörleri de bu siyasal alan içinde konum almaya çağırmaktadır. Bu bağlamda, toplum ile siyaset arasında belirli bir tarz ayrıma dayanan bu politika anlayışının veya mekanizmanın takipçisi olup da *sistem karşıtı* olma iddiası taşıyan politika önerilerinin dahi, konformist veya merkezi/devletçi politik özne konumlarıyla temel farkını kuramadığını, toplumsal mücadele alanında "burjuva" politik özne konumlarıyla kendini eşitleyerek bir politik rekabete mecbur kalmayı kabullendiğini görüyoruz. İktidar karşıtı/muhalif politika veya parti, burjuva siyasi alanında birbiriyle rekabet eden partilerden, ideolojik konumlardan biridir -ya da en radikal yollarla da olsa ulaşmaya çalıştığı nokta

budur. Benzer şekilde, "iktidar" sorunu sadece politik alana terk edilince ekonomik-sosyal örgütler de kendilerini sivil toplum kuruluşlarıyla eşitlenmiş bulurlar.

Bir yandan, soruyu başka türlü sormak da mümkündür. Devlet dediğimiz mekanizma, toplumsal/kültürel/iktisadi olarak üretilen emeğe *el koyarak* (Harvey 2004) aslında siyasal olanı temellük eder. Başka bir ifadeyle, *ortak olanın üretimi* (Hardt ve Negri 2011; Hardt 2017) dolayısıyla katılımcı bir *agora* (Akçay ve Kocagöz 2014) olarak düşünülebilecek olan siyasal alanı *işgal eder*. Bunu yaparak aslında siyaset alanını (ve politik olanı) çitlemektedir. Marx'ın (2015) *Kapital*'de anlattığı biçimiyle bu çitleme, ortak olana el koyma biçiminde yaşanmaktadır[2]. Başka bir ifadeyle, toplumsal ilişkiler esasında kültürel, siyasi, iktisadi, politik (ve ironik olarak, yine toplumsal) ayrımlara uğramadan önce *emeğin müşterek ürünü* olarak bir bütündür. Bir toplum, emeğin müşterek bir örgütlenme deneyimidir. Sermaye ise bu ortak olana *el koyarak*, emeğin ürettiği toplumsallığı *işgal ederek* kendisine bir çeşit "özerk" bir siyasal alan kurar; politik *olanı* da bu el koyma üzerinden ayrıştırarak örgütler.

Bu minvalde bir düşünme, soruyu ters yüz etmeyi, yeni baştan sormayı zorunlu kılar: Politik alan, muhalif/ayrıksı öznenin davet edildiği/dışlandığı ve dahil olmak için çaba sarf edilmesi (öznenin bilinçlendirilmesi) gereken bir oturma salonu değil, zaten o özneden çalınarak üzerine bina inşa edilmiş olan arazidir. Bu tersine çevirme sonrasında politika, yukarıda kısaca tarif ettiğimiz burjuva politik alan kavrayışı içinde düşünülmek zorunda değildir. Yani, ekonomik-demokratik alan ve bu alanın kurumları (sendikalar vs.) ile politik alan ve bu alanın kurumları olan kurumlar (partiler vs.) ikiliğinin dışında bir politika düşünülebilir. Bizim önerimiz, zaten, politik olanın tam da bu ayrım üzerinden hareket etmeyen bir yerde cereyan ettiğini; devlet denilen mekanizmanın da politik olanın çitlenmesiyle mümkün olduğunu aklında tutarak hareket ettiğini düşünmektir devlet hâlâ aynı arazide at koşturmaktadır. O halde, devlet olarak çitlenen politik alanın yeniden müşterekleştirilmesi, politik olanın ne olduğunu da keşfetmemizle mümkündür.

Bu düşünme, yukarıda "özne sorunu" olarak ifade ettiğimiz şeye bizi tekrar götürür. Bu bağlamda biz, özne meselesini, kurulum meselesi olarak, *politikanın müşterekleştirilmesi* olarak ele alıyoruz. Yani, politik alanın "herkes için açılması" (müşterekleştirilmesi) ile "herkesin politik alana dahil olması" (müşterekler siyaseti)[3] özne ile fiili bir ve aynı şey olarak görmeyi zorunlu kılmaktadır.

DEVLET VE POLİTİKA

Mevcut siyasal alanın esasında burjuva siyasal alanı olduğunu görmek için, burjuva siyasal alanın *neye el koyduğunu*, neyi nasıl ayrıştırdığını; bu süreçte neyi özne olarak konumlandırıp neyi özneliğin dışına ittiğini tartışabiliriz. Bu noktada, toplumsalın kurucu öğesinin emek olduğunu; politik olana el koymanın, emeği yönetmenin (emek-gücüne el koymanın) temel koşulu olduğunu; politik olan ve toplumsal olan arasındaki deneyime dayalı ayrımı kuran

2 Ayrıca bkz: Linebaugh (2008) ve Fırat (2011)
3 Ayrıca bkz: Kocagöz (2013) ve Erensü (2013)

ve örgütleyen toplumsal güce *sermaye* adı verildiğini söyleyebiliriz. Devletin sürekliliğinin, bu farkı yönetebilecek birimleri tesis edebilmekten, bu el koymayı *sürdürebilmek* için bu farkı yeniden üretmekten ve direnişlerle açılan cephelerin yönetilebilmesi için yeni mekanizmalar geliştirmekten geçtiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda, devletin gücü yönettiği nüfusun sahip olduğu yanlış bilince dayalı soyut bir biattan değil, pratikten kaynaklanır. Kapitalist toplumda devlet, emeğe ait alandan çalınan, çitlenen ve özerk bir statüye sahip kılınan politik alanın adıdır. Devlet, politik olanla toplumsal olan arasında böylesi bir ayrımı tarif eden bir rasyonaliteyi icra edebildiği sürece politikanın sahibi olarak karşımızda duruyor.

Burjuva siyasal dünyasında politikanın birimleri siyasi partilerdir[4]. Burjuva siyasal dünyasının, toplumsalın (parçalarının) bu partiler dolayımıyla temsil edildiği, temsille kurulan bir alan olduğu söylenebilir. Devletin, bu alana temsil vasıtasıyla girme imkânı bulan toplumsalın parçaları arasındaki çatışmaları ve uzlaşmaları belirli bir rasyonaliteye göre düzenleyerek varlığını sürdürdüğü düşünülür. Burjuva siyasal mekanizması, toplumsalın tüm parçalarını kapsayamaz, ancak bunun bir eksiklik olduğu da söylenemez. Aksine, bu alanın özerk bir varlık olarak kurulması, tümüyle bu dışlamaya dayanır. Dışarıda kalan 'parçalar' açısından direniş, sırasıyla, önce toplumsala ait bir 'parça' (parti) olarak 'tanınmayı', ardından da (çıkarlar ve fikirler ekseninde) burjuva siyasal alanında temsil edilmeyi gerektirecektir. Dolayısıyla, esasında toplumsal çatışma (toplumun parçaları arasındaki çatışma) bizzat burjuva siyasal mekanizma tarafından üretilip yönetilmektedir. Yapısal eşitsizliğe dayalı 'kurucu' çatışmalar (sınıf, cinsiyet vs) böylece sürekli varlık, kimlik, tanınma ve temsil duraklarına davet edilerek *ertelenir*. Burjuva siyasal alanın partileri politik birim olarak tanımlaması, siyasal alanın özerkliğinin yeniden kurulması için kaçınılmazdır.

Politik ve ekonomik/sosyal alanlara ayrıştırılmış mevcut mücadele araçlarının, örgütlenmelerin ve bunların pratiklerinin işlevi elbette sadece burjuva siyasi alanın kurulmasıyla sınırlanmış değildir. Yani, tanımladığımız siyasal mekanizmadan başka türlü bir siyasal deneyime dair hâlihazırda çalışan somut mekanizmalarımız olmasa da toplumda siyasetin belirebildiği tüm noktaların burjuva siyasal alanı içinde kaldığını söyleyemeyiz. Zaten böyle olsaydı el koyulmuş bir siyasi alandan veya mücadeleden bahsedebileceğimiz bir ayrım çizgisi oluşturmamız mümkün olmazdı. Tam tersine, burjuva siyasal alanın içine bu alandan dışlananları sürekli taşımaya çalışan bu özne konumlarının varlığı liberal cennet vaadinin imkansızlığını ortaya koyar. Bu mücadele araçlarının "başarılı" olduğu anların genellikle ekonomik-sosyal olanla politik olanı birleştirdikleri, *kısmi çıkarı* bir *genel çıkar* olarak kurdukları anlar olması bize çok şey söylemektedir. Bu bağlamda, siyasal ve ekonomik mücadele araçları, fiziksel olarak "burjuva" bir siyasal mekanizmaya hapsolmuş olmalarına rağmen belirli anlarda bu bürokratik mekanizmanın hitap ettiği toplumsal özü bize gösterebilir. Başka bir ifadeyle, onu "deşifre" edebilir. Ancak her koşulda bu bir tür deşifre işleminin kapasitesi sınırlarında kalmakla yükümlüdür. Deşifre, özü gösterir, onun alternatifini üretmez.

4 Yani çok klasik ve spesifik bir *form* taşıyan, toplumla belirli bir ilişki kurmaya dayanan, üyelik ilişkileri ve etki alanı bulunan, profesyonel üyeleri ve kadroları olan, belirli bir fikir birliğini ifade eden, burjuva siyasalının kurucusu olarak bu alanda kurulan ve iş gören *siyasal parti formu*.

Yakınımızdaki ufak deneyimlerin bu noktada önemli ipuçları verebileceğini düşünüyoruz. Örneğin, Gezi ve sonrasında ortaya çıkan *forum deneyimlerinin* üzerine düşünmek, bize bu mekanizmaların, yani burjuva siyasal alanının dışına doğru gelişebilecek, başka bir rasyonaliteye göre çalışabilecek, siyasal alanı emek lehine yeniden (karşıdan) işgal edebilecek formlar hakkında fikir verebilir. Gezi deneyimini bu bağlamda sorunsallaştırmanın siyaset üzerine düşünmek açısından faydalı olduğunu söyleyebiliriz.

Gezi'de bir imkân olarak beliren temel şey, siyasetin ayrı ve profesyonel bir husus olmaktan çıkarak "müşterekleşmesi", yani siyasal alanın toplumsal olanla çakıştığı bir deneyim olarak karşımıza çıkması. Böylece burjuva siyasal alanda temsil edilemeyecek olan bir gücün, bir kavramsallaştırma denemesi olarak *devlet-olmayanın* (Agamben 2012; Akçay ve Kocagöz 2014) örgütlenmesinin bizim açımızdan nasıl imkânlar yarattığının peşine düşebilir, siyaset üzerine yeniden düşünebiliriz. Bir çeşit özgüçlenme, özörgütlenme, özyönetim deneyimi olarak yaşamın parçalı deneyimlenmesinin (yani devletin yaşamı bu şekilde örgütlemesinin) dışına çıkma pratiği; aynı toplumsallık düzeyinde kurulan, burjuva siyasal alandan, kapitalist zamansallıktan ve mantıktan kopma imkânı olarak *komünizmin belirivermesi*; komünizmin bir toplumsal mertebe, kapitalizm-sonrası bir alternatif toplum deneyimi olmaktan özgürleşerek "bugünün mevcut hareketi" olarak düşünülebilmesinin bir imkânı olarak karşımıza çıktı (Güney 2014). Bütün komünist ütopyacı uğraktan (Nancy 1991; Fırat 2012) devşirdiği büyü ile "gezi ruhu" olarak sokaklarda gezinen ve Marx'ın *köstebek* metaforuna gönderme yaparak kaybolan (veya geri çekilen) bu ruhu takip etmek, *politik olanın* başka türlü düşünülmesi açısından bize ne gibi imkânlar sunabilir? Siyasetin başka bir *topoğrafyası*, mevcut olan ile belirmiş olan arasındaki deneyimde, bu ikisinin tam ortasında kalan gri bölgeden, yeniden düşünülebilir mi?

POLİTİKANIN BİRİMLERİ SORUNU: TOPLUMSAL PARTİ VE FORUM FORMU

Burjuva siyasal alan partilerden oluşur. Partiler (*parties*) toplumun "parçalarıdır", ancak burjuva siyasal alanı bu parçaların çerçevelenmesini zorunlu kılar. Bu çerçevede politik özne, tek tek bizlerin oluşturduğu birlikteliği aşan, bir fikir ile özdeşlik üzerinden kurulan, bir çeşit tinselliği de taşıyan bir pozisyona gönderme yapar. Biz, bu tür burjuva siyasi alanı içerisinde beliren siyasi parti ve benzeri kurumlara "fikir birliği" ismini veriyoruz. Burjuva siyasi alanın bir parçası olan siyasi partiler ve bu partilerin bir tür iyi veya kötü yeniden üretimi [reproduction] olan örgüt biçimleri, fikir birlikleri, fikir kulüpleri, burjuva entelektüel organizasyonları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Peki, bu tarz fikir birliği olmayan, burjuva siyasi alanına sıkışmamış bir politikanın örgütsel ve mekânsal birimlerini nasıl düşüneceğiz? Hangi epistemoloji ile bunlar ifade edilecek? Bu noktada bir adım ileri gitme riskini göze alarak, Gezi'de gördüğümüz imkânı, mevcut politik parti formunu aşan bir deneyim olarak ifade edeceğiz. Gezi'yi farklı şekillerde okumak elbette mümkündür: dünyada yaşanan isyan dalgasının bir parçası olarak, "anti-kapitalist" mücadelenin bir bileşeni (Tormey 2006), kendi özgünlüğünde ve tarihselliğinde

bir halk isyanı veya müştereklere vurgu yapan bir taban hareketi... Ancak biz, Gezi'nin bir tür *politika formu* hediye ettiğini düşünüyoruz.

Öncelikle, forumların "agora" benzeri bir örgütlenme olduğu söylenebilir. Agora topluluğun yerleşim alanının merkezi konumudur, başka bir deyişle karşılaşmaların yaşanacağı bir özgürlük alanıdır. Forumlarda deneyimlediğimiz haliyle Agora, *zorunlu olarak demokratiktir*. Bir mahalledeki ya da bir iş yerindeki forum, zorunlu olarak *herkese aittir*; herkesin forumun ne olacağına dair söz söyleme hakkı vardır. Çünkü bu hakkın engellenmesi veya sınırlandırılması, sonuç olarak forumu işlevsiz kılacaktır. Sınırlı veya "sahipli" bir forum, burjuva siyasi yapısı içinde bir anlam kazanmadıkça *sahibine* bir fayda sağlamaz. Dolayısıyla işleyen bir forum zorunlu olarak herkesin katılımına açıktır. Forumun içeriğini forum toplanmadan önce şekillendirecek verili ilkeler ve ideolojik belirlemeler yoktur. Başka bir ifadeyle, agora, "saf biçim"dir. Bu biçimi önceden doldurmuş herhangi bir fikir birliği, ideolojik pozisyon; yahut bu biçimin herhangi bir *sahibi* yoktur.

Bu zorunlu demokrasi, forumların ilk ortaya çıktıkları dönemi belirleyen temel unsurlardan biridir. Bir yandan herkesin söz aldığı ve her konuda fikrini beyan edebildiği bu biçim, işlevselci siyasal bakışı askıya alarak konuşmayı ve diyalogu mümkün kılmıştır. Forumların özellikle başlarda birer iç dökme alanı olması, insanların kendilerini konuşurken görmesi, kendi sözlerinin ve görüşlerinin değerli olduğunu hissetmesi ve karşılığında daha önce duymadığı sesleri dinleyip karşılaşmadığı öznelerle karşılaşması rastlantı değildir. Forumların bu özelliği politikaya daha önceden angaje olmuş ve pratik veya ideolojik olarak bir konu hiyerarşisine sahip kişilerce sıkıcı bulunmuştur. Oysa bu konuşmalar aynı zamanda saf haliyle politikadır. Forumlarda devreye sokulan politika, forum alanından, mahalleden başlayıp çok daha geniş topluluklara, alanlara ve konulara ilişkin olabilmiştir. Bu alanlardan en çok profesyoneller (politikacılar, bürokratlar, parti üyeleri) uzak durmuştur ve bu alanlar, profesyonellere bırakılmayacak kadar önemli olmuştur.

Forum örgütlenmeleri sürecinde özellikle üzerinde durmak istediğimiz şeylerden bir diğeri, bir siyaset birimi olarak forumların "kapsam alanı" olarak tarif ettiğimiz *yerellikleriyle* kurduğu *sorumluluk* ilişkisidir. Bu açıdan, forumların siyaseti mekânsallaştırdığı söylenebilir. Bu mekânsallık bir yandan somut toplumsal birimler olarak iktidar ve mücadele alanlarına dayanmakta (örn: mahalleler, üniversiteler, plazalar, fabrikalar) bir yandan da farklı alanlara veya konulara bağlı olarak somut bir varlıkla veya olayla ilişkilendirmekteydi (örn: vakıf üniversiteleri alanı, beyaz yakalılar, Soma katliamı, LGBTİ mücadelesi vb.). Siyasetin bu biçimde mekânsallaşması, eski burjuva siyasetin fikir ve kanaatlara bağlı ideolojik kamplaşmasının yerine, müşterek bir siyasal alanın mümkün kılınmasının ön koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır. Forumların mümkün kıldığı siyasal alan aynı zamanda belirli bir kapsam alanına da sahiptir. Fikirler ile "dünyanın kurtarılması" kibrinden uzaklaşma, *praksis* ile somut varlığı dönüştürme ve siyaseti bu somutluktan kurma imkânını gündeme getirmiştir. Bu durum, bu siyasal alana karşı özel bir sorumluluğu öne çıkarmış, eski tür parti/halk öznelliğinde beliren ve parti lehine sonuçlanan sorumluluk tarzının sorgulanması imkânını gündeme getirmiştir.

Gezi, devletin burjuva alanın restorasyonuna davetiyle sonlandı. *Devlet-*

olmayanın, Gezi'nin politik alanın müşterek bir yeniden örgütlenmesi olasılığı olarak düşünebilirsek, devletin, kendi sürekliliğinde kısa devre yaratan bu örgütlenmeye savaş açmaması düşünülemezdi. Neoliberal projenin tesisi ve hegemonyanın kurulabilmesi için fikir birlikleri olarak örgütlenen ve temsil üzerinden kendini ifade eden partilere; bu partileri oluşturan farklı fraksiyonları ifade eden topluluklara, inisiyatiflere veya örgütlere (hiç olmazsa Gezi'yi muğlâklıktan kurtaracak ve temsil edecek tek bir isme) ihtiyaç vardı. Başka bir ifadeyle, devlet mücadeleyi kendisinin var olmadığı sahadan çıkararak kendisinin güçlü olduğu sahada yürütmeyi başardı.[5]

Bu durumun elbette konjonktürel, tarihsel, kültürel birçok nedeni bulunuyor ve bunun çözümlenmesi başka bir tartışmanın konusudur. Burada yaptığımız tespitlerin ancak olayların yaşanmasının "ardından" yapılabileceğinin elbette farkındayız ve hayıflanmak için değil öğrendiklerimizi artırmak için yazıyoruz. Burada açmaya çalıştığımız tartışmayla siyaset ve özne meselesinin, yukarıda ifade ettiğimiz "parti" metaforuyla birlikte yeniden düşünülebileceğine inanıyoruz. Parti, burjuva siyasal alanının öngördüğü şekilde bir fikir birliği olarak görülmek zorunda değil. Eski ve unutulmuş anlamıyla parti "toplumun parçası"dır, "toplumsal parti"dir (Ateş 2015). *Toplumsal parti*, toplumun bir parçası olarak örgütlenmiş, bir çeşit karşı-hegemonyanın tesis edilebildiği formları ifade eder. "Bildiğimiz parti formu" onun tek mümkün şekli değildir ve *Gezi partisi* (bildiğimiz) parti formunun sonuna uç vermektedir.

Bugün, toplumsal dönüşümü mümkün kılacak bir stratejiyi düşünmek için, *toplumu bir parti olarak nasıl örgütleyebileceğimizi* düşünmek zorundayız. Bu zorunluluk, Fırat ve Genç'in (2014) açıkça tarif ettikleri *neoliberal yönetimselliğe* ve "derin yenilgiye" bir cevap olarak ifade edilebilir. Fırat ve Genç, neoliberalizme karşı üç yanıt üretildiğini söyler. İlk yanıt devlet ve piyasa arasındaki dengeyi kurmak amacıyla eskiyi geri çağırır. İkincisi, kamuya müdahaleci değil düzenleyici bir rol atfederek yeni bir denge oluşturmaya çalışır. Üçüncü yanıtsa piyasa-devlet denge oyununun dışında bir siyaset arayışındadır, "iktidar olmadan dünyayı değiştirmek" ister (Holloway 2003). Yazarlar devlet-piyasa ilişkisi tuzağına düşen ilk iki yanıtı hayalcili bulur, üçüncü yanıtı da etik çağrılarla sınırlı kaldığı ve siyasal alanın bütününü hedefleyemediği için eleştirir. Bu yanıtlar, yazarların da ortaya koyduğu gibi, toplumsal dönüşümü gerçekleştirecek bir özne pozisyonu üretme imkânına sahip değildir, çünkü neoliberalizmin sınıfın sınıf olarak eyleyebilme kapasitesini ortadan kaldırdığının farkında değildirler. Fırat ve Genç'in tasnifini takip ederek söyleyecek olursak, bize göre "derin yenilgi" bir "toplumsal partinin" yenilgisi olarak ifade taşır. Bugün politik parti formuyla sınırlı olmayan politik araç ve pratiklere dair ihtiyaç ancak "bugünün partisinin" kurulması olarak düşünülebilir. Parti derken, bir fikrin veya projenin etrafında örgütlenen bir grubu değil, *toplumun kendisini* sayısız ağ ve mekanizma ile sayısız çeşitlilik ve inisiyatifi içinde barındıran *bir parça olarak örgütlemesinden* bahsediyoruz. Bu, *devlet-*

5 Bu noktada Gezi'yi de tıpkı öğrenci hareketleri veya "Kürt gençleri" karşısında olduğu gibi masumlaştırarak yani siyasetten arındırarak iktidarın hiddetinden korumaya ve içermeye çalışan liberal "yumuşatıcı" söylemlere nazaran "kadın da olsa çocuk da olsa" diyen, eylem yapan öğrencileri siyasi özne olarak tanıyan, "marjinal" ifadesini tam yerinde kullanarak ekonomik/sosyal özneleri siyasi özne konumuna çağıran Erdoğan'ın başarısı da anılmalı.

olmayanın yaşamı üzerinde muktedir olmasını mümkün kılacak örgütlenmeyi, yani insanlar arasındaki faaliyetlerin *farklı bir rasyonaliteye* bağlı olarak düzenlenmesini ve insanların bu rasyonalitenin *iştirakçisi* olarak onun üzerinde muktedir olmasını ifade ediyor (Linebaugh 2008). İktidar olmadan dünyayı değiştirmek ile dünyayı değiştirmek için iktidar olmak arasında bir çelişki olmadığı da düşünülebilir:

> İktidar olmak, siyasal iktidar olarak devletin örgütlenmesine "sahip olmak" değil, kendini belirleme ve özgürleşme bağlamında muktedir olmak anlamına gelmektedir. Muktedirlik ise, emeğin, doğanın, bedenin vb. üzerindeki tahakkümün ortadan kaldırılması bağlamında, dünyanın değiştirilmesidir (Kocagöz 2014).

MÜŞTEREKLEŞTİRMENİN TOPOGRAFYASI

Müşterekler siyaseti rasyonalitesinin ne tür bir deneyimi işaret ettiğini hem ontolojik açıdan hem de ampirik olarak tartışmaya açmış bulunuyoruz. Müşterekleştirme siyaseti, siyasetin mevcut (burjuva) kavranışı açısından ontolojik ve epistemolojik bir bozum yaratmaktadır. Böyle bir siyasetin işlemek için yeni tarz birimlere ve pratiklere ihtiyacı olacaktır. Bu siyasetin birimleri bir mekâna ve o mekânı tanımlayan, oluşturan insan ilişkilerine bağlı olacaktır. Ancak bu mekân ve insan ilişkileri kadar o mekândaki politikanın öznesi de önden tanımlanmış olmayabilir. Örneğin, politik çalışmanın alanı bir mahalle, bir kampus veya bir fabrika olabilir, ancak örneğin kaybedilen veya yeni üretilen bir müşterek etrafında, daha önce tanımlanmamış veya sınırları çizilmemiş ve politik müdahaleyle tanımlanabilecek bir insani ilişkiler alanı da olabilir. Bu alan, organik bir *insani ilişkiler alanıdır*; politik alana el koyan devlet veya sermaye karşısında bir *mücadele alanıdır*, aynı zamanda kendi içinde çatışmalar yaşayan bir *iktidar alanıdır*. Böyle bir alanın topografyası, birtakım önermelerle ifade edilebilir.

Birincisi, politikanın bir müşterek olarak görülmesi gerekliliğidir. Politika, politikayı mümkün kılan üretim, paylaşım ve tüketim ilişkilerini etkileyen, bu ilişkilerin *iştirakçileri* olan herkesin meselesidir. Bir müştereke el konulmasına imkân veren politik mekanizma, toplumsaldan ayrıştırılmış olandır; tersinden, bir müşterekin mülkleştirilemez, el konulamaz kılınmasının tek yolu, ona ilişkin siyasetin müşterek kılınmasıdır. Bu nedenle müşterekler siyaseti açısından siyasetin müşterekleşmesi asli bir meseledir.

İkincisi, müşterekler siyasetinin çağırdığı *yerselleşme*, mekânsallaşma veya bağlamlılaşma durumu, politikayı bir çeşit *fikirler çarpışması* algısından çıkararak somut, kapsamı belirli bir iktidar alanı üzerinden düşünmemizi zorunlu kılıyor. Böyle bir siyaset dâhilinde beliren ilişkiler, belirli bir mekânda cereyan etmekte, bu mekân da bir müştereke gönderme yapmaktadır. Bu hususa dikkat etmek, pratiklerimizi keyfi olmaktan çıkartacaktır. Önerilen pratiklerin veya müdahalelerin tarihsel ve toplumsal bağlamları olduğunu gözden kaçırmamak bir zorunluluk teşkil eder hale gelmektedir[6].

6 Örneğin, müşterekleştirme stratejisinin bir parçası olarak düşünülebilecek bir işgal pratiğini

Üçüncü olarak, bir iktidar ve yaşam alanı, hazır ve verili özneleri içermemektedir. Bu alanda yapılacak çeşitli sorunsallaştırmalar üzerinden ortaya çıkacak öznelliği takip ederek politik birimleri keşfedebiliriz. Başka bir ifadeyle, bir iktidar alanını tek başına bir politik birim olarak görmek mümkün değil; ancak buranın bir mücadele alanı olarak *tanınması* ve öznenin bu mücadele alanında örgütlenmesi gerekir. Bu durum, politikanın içeriğine dair, yani bir alanda yapılacak çalışmaya dair de bir ipucu verebilir. Yapılması gereken temel şeylerden biri, toplumsal partinin birimleri olarak mücadele ve yaşam alanlarının kuruluşuna *katkı sunmaktır*. Başka bir ifadeyle "politik öznenin inşasının yolu, ezilen ve tahakküm altında olanların somut dayanışma mekânlarının ve pratiklerinin üretilmesinden, var olanların güçlendirilmesi ve çoğaltılmasından geçiyor" (Fırat ve Genç 2014). Bu katkı, farklı alanlardaki sorunsallaştırmaları takip ederek düşünülmelidir[7].

Dördüncü olarak, bir mücadele alanının politik birim olma sürecini özyönetim, özgüçlenme ve özörgütlenme pratikleriyle beraber düşünmek zorundayız. Bu pratikler, tek tek kişilerin, grupların veya inisiyatiflerin ortaya koyduğu katkının bir merkez etrafında değil de bir ağ olarak düşünülmesini zorunlu kılar (Holloway 2011). Bu ağ üzerinden yaşanan özgüçlenme veya muktedirleşme süreci, bunu herkes-için mümkün kılacak bir *sorumluluğu* da beraberinde düşünmeyi gerektirir. Bu sorumluluk, bir yandan toplumsal partinin bir birimi olarak bir mücadele alanının kurulması ve çalışmasına dairdir ve bu açıdan *kısmidir*. Ancak bir yandan, toplumsal partinin diğer birimleri ile ilişkilenişi açısından herkes-için genelleştirilebilir, müşterek bir çalışma tarzını ve mücadele alanlarında kurulabilecek toplumsal programı ifade eder.

Son olarak, iktidar/ mücadele alanı içindeki politik birimlerimizin homojen bir özneyi ifade etmediğini de söylemeliyiz. Homojen olmamaya yaptığımız vurgu, parçalılığa (farklılığa, çok kimlikliliğe) değil, bölünmüşlüğe dikkat çekmek içindir. Herhangi bir mücadele biriminin toplumun bölündüğü noktalardan bölünmediğini, kurucu toplumsal çatışmalardan (sınıf, cinsiyet vs.) azade olduğunu söylemek yanılgı olurdu. Bunu şöyle de ifade edebiliriz: bir iktidar alanı bizim için bir mücadele alanı olduğu kadar, bir mücadele alanı da bir iktidar alanını ifade eder. Mücadele birimimizin bölünmelerini ve içerdiği kurucu toplumsal çatışmaları serbest bırakmak bir zorunluluktur -ahlaki değil, pratik bir zorunluluk. Siyasetin müşterek kılınmasının zorunluluğu burada bir kez daha kendini gösterir (Hardt ve Negri 2011).

Elimizde bir reçete işlevi görecek hazır formlar bulunmuyor. Stratejiyi düşünmek, aynı zamanda bu formları, bu formların içeriğini ve bu formlara dair nasıl bir çalışma tarzı geliştirilebileceğini de düşünmeyi mümkün ve zorunlu kılıyor. Birbirinden ayrılmayan

---

"kendinde-iyi" olarak değil, bu pratiğin gerçekleştiği özgül bağlamda, örneğin bir mahallenin veya üniversitenin özgül koşulları içinde ele almamız gerekiyor. Farklı müştereklestirme pratiklerinin niteliğini belirleyenin, bu pratiklerde ortaya konan "iyi ve güzel fikirler" olmadığını kabul etmek durumundayız. Bu ölçüt olsa olsa müşterek alanların "toplumsal partinin" bir birimi olarak örgütlenebilmesindeki beceride aranabilir.

7 Bir yerde bir bostan pratiği o alanın örgütlenmesini mümkün kılarken, başka bir yerde bir sendika kurulması, bambaşka bir yerde bir derneğin işlevselleşmesi mümkündür. Böylece politika, "kendinde-iyi" gibi bir keyfi bağlamdan çıkarak herkes-içinleşme kapasitesi kazanır.

bu üç konu, politik öznenin kuruluş çalışmasının, politikanın ve politik olanın yeniden tariflenmesiyle, yeni bir siyasal topografya düşüncesiyle birlikte ele alınmasını beraberinde getirmiştir. Ancak elbette, bu topografyayı ve stratejiyi düşünmemizi mümkün kılan, mücadele alanlarında ortaya çıkan deneyim ve birikimlerdir.

Kaynaklar

-Agamben, G. (2012) *Gelmekte Olan Ortaklık* (çev: Petül Parlak). İstanbul: Monokl.
-Akçay, E. ve Kocagöz, U. (2014) ""Herkes-İçin": Müşterekler Siyaseti Stratejisi ve Siyasetin Müşterekleşmesi". *Müştereklerimiz* (mustereklerimiz.org).
-Ateş, Y. (2015) "Rojava Partisi". *Temsiliyetsiz* (temsiliyetsiz.wordpress.com).
-Bollier, D. ve Helfrich, S. (2018) "Dönüştürücü Bir Tasavvur Olarak Müşterekler" (çev: İbrahim Halil Karataş). *Felsefelogos*, sayı 68 (bu sayı).
-Cleaver, H. (2008) Kapital'i Politik Olarak Okumak. (çev: Münevver Çelik). İstanbul: Otonom.
-Dardot, P. ve Laval, C. (2012) *Dünyanın Yeni Aklı*. (çev: Işık Ergüden). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
-De Angelis, M. (2017) "Krizler, Hareketler ve Müşterekler" (içinde) *Herkesin Herkes İçin: Müşterekler Üzerine Eleştirel Bir Antoloji* (haz: Fikret Adaman, Bengi Akbulut, Umut Kocagöz). İstanbul: Metis.
-Erensü, S. (2013) "Müşterekler Siyasetini Düşünmek" *Kolektif Dergi*, sayı 17.
-Fırat, B. Ö. (2011) ""Ve Madem ki Sokaklar Kimsenin Değil": Talan, Dolandırıcılık ve Hırsızlığa Karşı Kentsel Müşterekler Yaratmak". *Eğitim Bilim Toplum*, Cilt 9, Sayı 36.
-Fırat, B. Ö. (2012) "Hayal Gücü Olmadan Özgürleşme Olmaz!" *skopbülten* (eskop.com).
-Fırat, B. Ö. ve Genç, F. (2014) "Strateji Tartışmasına Katkı: Müşterekler Politikasının Güncelliği". *Başlangıç Dergisi* (www.baslangicdergi.org).
-Güney, A. (2014) "Sol'da Birlik Tartışması ve Forumların İlginç Tasfiyesi" *Temsiliyetsiz* (temsiliyetsiz.wordpress.com).
-Hardin, G. (2017) "Müştereklerin Trajedisi" (içinde) *Herkesin Herkes İçin: Müşterekler Üzerine Eleştirel Bir Antoloji* (haz: Fikret Adaman, Bengi Akbulut, Umut Kocagöz). İstanbul: Metis.
-Hardt, M. (2017) "Komünizmde Müşterek Olan" (içinde) *Herkesin Herkes İçin: Müşterekler Üzerine Eleştirel Bir Antoloji* (haz: Fikret Adaman, Bengi Akbulut, Umut Kocagöz). İstanbul: Metis.
-Hardt, M. ve Negri, A. (2011) *Ortak Zenginlik* (çev: Elfa Barış Yıldırım). İstanbul: Ayrıntı.
-Harvey, D. (2004) *Yeni Emperyalizm* (çev: Hür Güldü). İstanbul: Everest.

-Holloway, J. (2003) İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek (çev: Pelin Sirel). İstanbul: İletişim.
-Holloway, J. (2011) *Kapitalizmde Çatlaklar Yaratmak* (çev: Eylem Canaslan). İstanbul: Otonom.
-Kocagöz, U. (2013) ""Üç Beş Ağaç Siyaseti" Kolektif Dergi, sayı 17.
-Kocagöz, U. (2014) "Forumlar ve Öz-Örgütlenme" *Temsiliyetsiz* (temsiliyetsiz.wordpress.com).
-Kocagöz, U. (2015) *The Rationality of the Politics of Commons*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
-Linebaugh, P. (2008) *The Magna Carta Manifesto*. University of California Press.
-Marx, K. (2015) *Kapital Cilt 1* (çev: Mehmet Selik). İstanbul: Yordam.
-Nancy, J. (1991) The Inoperative Community (P. Connor, ed.; P. Connor, L. Garbus, M. Holland and S. Sawhney, trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
-Ostrom, E (2017) "Müşterekleri Yeniden Tanımlamak" (içinde) *Herkesin Herkes İçin: Müşterekler Üzerine Eleştirel Bir Antoloji* (haz: Fikret Adaman, Bengi Akbulut, Umut Kocagöz). İstanbul: Metis
-Tormey, S. (2006) *Yeni Başlayanlar İçin Anti-Kapitalizm* (çev: Ümit Aydoğmuş). İstanbul: Everest.

Dönüştürücü bir tasavvur olarak müşterekler[1]

David Bollier - Silke Helfrich

Her gün daha açık hale geldiği üzere, artık işlemeyen eski bir dünya ile doğmaya çabalayan yeni bir dünya arasında sıkışmış durumdayız. Etrafı, bir yanda merkezileşmiş hiyerarşinin arkaik yasaları, öbür yanda dünyayı mahvetmeye azmetmiş bir ekonomik büyümeye odaklanmış bir devletin öncülük ettiği talancı piyasa tarafından sarılmış insanlar dünyanın her yerinde yeni arayışlara yönelmekteler. İspanya'daki "Öfkeliler"den Occupy hareketine, sosyal medyadaki sayısız hesaba kadar, dünyadaki birçok toplumsal çatışmanın bize verdiği mesaj bu. İnsanlar yalnızca yoksulluktan ve gün geçtikçe daralan imkânlardan değil, aynı zamanda kendilerini kayda değer bir biçimde ifade etmelerine ve sorumluluk almalarına engel olan yönetimsel sistemlerin boyunduruğundan da kurtulmak istiyor. Bu metinde, bu kurtulmanın yollarını, yani geleceğimizi nasıl sırtlanabileceğimizi araştıracağız. Önümüzde, hâlihazırda yapılmış bir yol olmadığı için, bu yolu bizim açmamız gerekecek.

Burada "müştereklere dair bütünsel bir bakış açısı" sunmak iddiasında değiliz. Okuyucunun da fark edeceği üzere; müşterekler entelektüel bir çerçeve, siyaset felsefesinde bir açılım, bir sosyal tutumlar ve davranışlar silsilesi, kapsamlı bir dünya görüşü, bir varlık deneyimi, hatta ruhani bir eğilim olarak görülebilir. Fakat gerçek şu ki müşterekler yukarıda sözü edilen her bir tanımı bünyesinde barındırmaktadır. Müşterekler bize, piyasa tutuculuğuna dayanan siyasetin, politikaların ve ekonominin çıkmaz sokağından kaçmamızı sağlayacak ve daha insancıl alternatifler üretmemize imkân verecek taze bir kelime hazinesi ve mantık sunmaktadır.

---

1 Bu metin, yazarların derlediği ve açık kaynaklı olarak yayınlanan *Müştereklerin Zenginliği* [The Wealth of the Commons] kitabının Giriş bölümüdür.

DEVLETİN VE PİYASANIN ÖTESİNDE

Devlet ve piyasa nesiller boyunca piyasa/devlet duopolisi olarak adlandırılabilecek nispette yakın, simbiyotik bir ilişki geliştirmiştir. İkisi de birey hak ve özgürlükleri söylemi etrafında dönen sözde demokratik bir çerçeve içerisinde bir devlet yapısı ve teknolojik gelişmeler ile rekabetçi piyasaya kökünden bağlı bir vizyonda ortaklaşmışlardır. Devlet ve piyasa yakın işbirliği halinde ve beraberce bir dünya görüşü -politik felsefe ve kültürel epistemoloji- inşa etmişlerdir. Ortak ütopyaları olan sınırsız büyüme ve müşteri memnuiyeti ideallerini sahneye koymak için birbirlerini tamamlayıcı roller oynamışlardır.

Piyasa, servet üretmek için fiyat sistemini ve onun kendine özgü insan, sermaye ve kaynak usullerini kullanır. Devlet ise "serbest piyasanın" adil işleyişini sağlamakla halk iradesini temsil etmiş olur. İşte büyük anlatı böyle kurulur: "Demokratik Kapitalizm"in iddiası bireysel siyasi ve ekonomik özgürlükleri genişletirken tüketicilere de refah getirmektir. Bu iddia, hakikaten modern "ilerleme" düşüncesinin özüdür.

Devlet/Piyasa ortaklığı tarihsel olarak her ikisi için de verimli bir ortaklıktır. Piyasalar devletin altyapı yatırımlarını üstlenmesinden, yatırımların ve pazar faaliyetlerinin denetlemesinden yararlanmıştır. Piyasalar ayrıca, devletin bedava yahut indirimli erişmelerine imkân sağladığı ormanlarından, madenlerden, resmi televizyon ve radyolardan, araştırmalardan; uzun lafın kısası tüm kamu kaynaklarından da yararlanmıştır. Bu ortaklıkta devletin payına ise- bugün tasarlandığı üzere- istihdam ile vergi gelirlerinin hayati kaynağı olan piyasanın gelişmesi koşulu düşmüştür. Ayrıca devlet, gelirde ve fırsatta eşitsizlik gibi patlayıcı etkileri olabilecek iki temel sorunla karşı karşıya kalmaktan kaçınmanın bir yolu olarak piyasaya dayanmıştır.

2007-2008 yıllarındaki mali kriz göstermiştir ki, demokratik kapitalizm, kitabi ideallerinin kopardığı fırtınaya rağmen büyük oranda bir sahtekârlıktan ibarettir. "Serbest Piyasa" bırakın kendi kendini düzenlemeyi veya özerk olmayı, devletin nüfuzunu kullanmaya, sübvansiyonlara, olası risklerin devlet tarafından üstlenilmesine ve yasal ayrıcalıklara bağımlıdır. Aslında ne devlet halkın hür iradesini temsil ediyor ne de piyasa küçük yatırımcının ve tüketicinin özerk tercihlerine olanak tanıyor. Sistem aksine seçkin üyelerden müteşekkil bir oligopol sayılabilir. Büyük şirketler ve devlet arasındaki kişisel ve siyasal ilişkiler dönen dolaplar kadar yaygın ve çapraşıktır. Şeffaflık asla söz konusu değildir. Yasalar ve düzenlemeler sanayinin çıkarları lehine iğfal edilir. Hesap verme zorunluluğu politik olarak ayarlanan bir gösteriden ibarettir. Yurttaşların oy hakları ise "kırk katır ile kırk satır" arasına sıkıştırılmıştır.

Devlet bazı ülkelerde klan ve aşiretlerin mafyatik yapılanmalarıyla, yahut baskın etnik gruplarla ittifak halindeyken; bazılarındaysa serbest piyasaya dayalı projenin acemi bileşenlerinden biridir. Devlet özelleştirmeden, deregülasyondan, bütçe kesintilerinden, lüks tüketimin düzenlenmesinden ve serbest sermaye yatırımından sorumludur. Devlet aynı zamanda piyasaya kullanışlı bir meşruiyet kisvesi sağlar ve piyasanın gerektirdiği güncel kanuni süreci yönetir. Ancak, özel sermayenin ilgisi kâr marjına odaklıdır, piyasa dışı, demokratik çıkarları bastıracağı açıktır. Piyasaya yönelik devlet müdahaleleri ise çoğunlukla

etkisiz yahut geçici tedbirler olarak kalmaya mahkûmdur. Dahası bu müdahaleler piyasanın yarattığı ana sorunlara etki etmek bir yana sistemin ilke ve yöntemlerinin meşrulaştırılması sonucunu doğurur. Sonuç itibariyle piyasa güçleri etkisini hayatının her alanında ve her geçen gün artırmaktadır. ABD'de şirketlerin yasal olarak "kişi-yurttaş" sayılması ve seçimlerde adaylara sınırsız miktarda bağış yapabilmesi bunun bir örneği olarak görülebilir.

Devletin yurttaşların çıkarlarının temsilcisi olarak piyasaya müdahale edeceği/edebileceği yönündeki naif varsayım itibarını kaybetmiştir. Hünerli bir elektronik ağlar çağında, ticari çıkarların yoğun ve baskın etkisi altına giren ve mevcut bürokratik yapısı itibariyle yurttaşların çıkarlarını hiç bir şekilde karşılamayan bir devlet yapısı ile karşı karşıyayız. Bu durumun kaçınılmaz sonucu ise şöyledir: temsili demokrasi, mekanizması ve süreçleri itibariyle değişim talebimiz için güvenilir bir araç olmaktan çıkmıştır. Kendisi de başka çağın köhnemiş bir eseri olan basmakalıp siyasi söylemin sorunlarımızı tespit etmek, alternatif politikalar tahayyülüne zemin oluşturmak ve kendisini koşullara göre değiştirmek yetisinden yoksundur.

Bu durum, müştereklerin neden dönüştürücü bir rol oynayabilme potansiyeline sahip olduğunu açıklar. Müştereklerin söylem dünyası mevcut politik ve ekonomik düzeni aşan ve şekillendiren bir noktadadır. Bu söylem bize esaslı bir politik dünya görüşü, ikna edici bir büyük anlatı ve toplumsal olarak inşa edilmiş yeni bir deneyim düzlemi sağlamaktadır. Müşterekler bu noktada, üzerinde durulması gereken ilişkileri belirliyor ve farklı bir çalışma mantığı [operational logic] öneriyor. Yeni insan ilişkileri, üretim ve yönetimsel şemaları geçerli kılıyor. Ki buna müştereklerin yönetim yöntemi [governance of the commons], veya *commonance* denilebilir.[2]

Müşterekler bize yeni bir düzeni tahayyül etmek konusunda bir bakış açısı sağlamakta ve onu oluşturmamıza yardım etmektedir. Eski düzenin -piyasanın gelişmesi son kertede sosyal hastalıklarımıza çare olacak ve yapılan düzenlemeler ekolojik tahribatın önüne geçecektir gibi- ideolojik yanılsamalarını sinsice yeniden üretmeyecek yeni bir dile ihtiyaç duyuyoruz. Yeni bir söyleme, yeni bir büyük anlatıyı ortaya koymamızı sağlayacak yeni sosyal pratiklere, farklı çalışma prensiplerine ve daha etkili bir yönetim yöntemine [governance] ihtiyacımız var. Böyle bir söylem aramak saf hayal değildir. Aksine, mutlak bir gerekliliğe karşılık gelir. Esasen yeni bir dünyayı yaratmanın başkaca bir yolu da yoktur. Kelimeler dünyayı bilfiil şekillendirir. Yeni bir dili, müştereklerin dilini kullanmakla doğrudan doğruya yeni bir kültür yaratmaya başlamış oluyoruz. Böylece, kaynakların yönetimi, uygun yaşam alanı, sosyal öncelikler ve kolektif teşebbüslerle alakalı yeni düzenlemeler önerebiliriz.

---

2 Burada yazarlar İngilizce orijinalinde "commons" olarak ifade edilen "müşterekler" kavramı ile yönetişim, yönetim, yönetim yöntemi gibi farklı Türkçe karşılıkları bulunan "governance" kavramlarını birleştirerek "commonance" ifadesini türetmektedir. Metnin genel anlam bütünlüğüne sadık kalarak "commonance" ifadesini "müştereksel yönetim yöntemi" olarak karşılamayı uygun buluyoruz. Ancak, metnin geneli içinde anlam bozulması veya karışıklığına yol açmamak için "commonance" ifadesini "commonance" olarak kullanacağız. Müştereklere atfettikleri rasyonalite bağlamını göz önünde bulundurarak, "commonance" ifadesinin müşterekler temelinde / müştereksel bir yönetim yöntemini ifade ettiğini akılda tutmanızı dileriz [Ed. N: UK]

MÜŞTEREKLERİN DÖNÜŞTÜRÜCÜ DİLİ

Müştereklerin dönüştürücü dili, bizi daha büyük kolektiflerin interaktif bileşenleri olarak konumlandırıyor. Geniş ölçekli alanlarda (yerel topluluklar, online gruplar, nesilden nesile aktarılan gelenekler) faaliyet yürütmek bireyselliğe aykırı bir durum oluşturmuyor. Ancak, tercihlerimizi, bakış açımızı, değer ve davranışlarımızı kesinlikle şekillendiriyor. Bizler piyasanın tarifinin aksine yalnızca hedonist "kişisel çıkar" esasıyla yaşayan amipler değiliz. Hayır: bizler iştirakçileriz [commoners] -bütünlük içinde izler bırakan yaratıcı, özgün bireyleriz. Belki egomuzdan ve bireysel korkularımızdan kaynaklı binlerce çirkin özelliğimiz var, ama aynı zamanda adalet ve sosyal eşitlik için kendimizi örgütleme ve beraber çalışma gibi yeteneklere sahibiz; kamu yararı ve gelecek nesiller için fedakârca çalışmaya gönüllü insanlarız.

Piyasa/devlet duopolisindeki çürüme yoğunlaştıkça sorunları tanımlama ve çözümleri tasarlama konusunda dilimiz de güdükleşmeye, yetersizleşmeye başladı. Egemen politik dildeki tuzaklar ve hileler buna bağlı olarak derinleşti. Örneğin; "kamu"-"özel", devlet-piyasa, doğa-kültür gibi ikili karşıtlıklar hep varmış gibi ele alınıyor. Descartes'ın varisleri olarak öznel-nesnel, tikel-tümel gibi zıt kutuplar arasındaki ayrımlara aşinayız. Fakat bu kutuplar gerçekte giderek birbiri içerisine karışmakta-bulanıklaşmaktadır. Bunlar arasındaki ayrım ancak sözlük düzeyinde kalmaktadır. Fakat yine de, bu kavramlar mevcut sorunları nasıl düşüneceğimizi ve hangi çözümleri makul bulduğumuzu fazlasıyla belirlemeye devam etmektedir.

Bu "ya o ya da diğeri" kategorilerinin ve sırasıyla kullandığımız sözcüklerin her biri performatif bir kuvvet taşımaktadır. Dünyamızı kuran-biçimlendiren onlardır. İş modelleri, kârlılık ve verimlilik gibi kavramları birincil önceliklerimiz saymayı ve bunlar üzerine konuşmayı bıraktığımız andan itibaren kendi kendimizi bilgisayar tablolarıyla maniple edilen nesneler ve *homo economicus* olarak görmekten vazgeçeceğiz. Bu sayede kendimizi diğer insanlarla ilişki içerisinde, onlarla ortak bir geçmişe ve geleceğe sahip kişiler olarak, iştirakçiler olarak görmeye başlıyor olacağız. Yaşam alanlarımızı savunurken aynı zamanda müştereklerimiz için idari bir kültür ve eş-sorumluluk tesis etmeye başlıyor olacağız.

Müşterekler, bu saydığımız eğilimlerimizin farkına varmamız, onları ortaya çıkarmamız ve kuvvetlendirmemiz sürecinde bize yardımcı olur. Bizi köhne ikilikleri ve mekanik zihin yapılarını terk etmeye zorlar. Dünyayı bütünsel, organik ve uzun erimli yöntemlerle düşünmemizi talep eder. Kişisel gelişimimizin başkalarının gelişimlerine bağlı olduğunu, gelişimin imkânının kolektif bir etkileşimde olduğunu görürüz. Birbirini karşılıklı olarak etkileyen ve destekleyen bütünsel, organik ve büyük bir sosyal organizmanın parçası olduğumuzu idrak ederiz. Örneğin, *karmaşıklık teorisi*, karmaşık ekosistemlerdeki türlerin evrimini belirleyen basit ilkeleri ortaya koyar. Müşterekler de doğadan ilhamla biz insanların eş zamanlı geliştiklerini ve birbirlerini ürettiklerini iddia eder. Hiçbirimiz diğer insanlardan ve doğadan tecrit edilmiş şekilde var olmadık. Piyasa kültürünün kutsadığı "kendi kendini yetiştirmiş kişi" efsanesi bir saçmalıktan ibarettir. Bu aldatmaca; ailenin,

toplumun, ilişkilerin, kurumların ve doğanın rolünü inkâr eden, kerameti kendinden menkul bir kuruntudur.

Modern ekonomindeki patolojilerin birçoğu yanlış bir dilin derin açmazlarına dayanmaktadır. Yahut daha açık bir dille ifade edecek olursak; piyasanın-devletin elit muhafızları bu tür yanıltıcı kategorileri kullanmayı seviyorlar. Örneğin; ABD'deki bir şirket- diğer ülkelerdeki şirketlerin de yaptığı üzere- kendisini gerçek dünyanın ve o dünyanın sorunlarının üzerinde "özel" bir varlık olarak konumlandırmaya meyillidir. Bununla amaçlanan ise oldukça açıktır: maliyetleri en aza indirmek, satışları olabildiğince artırmak ve böylelikle yatırımcıların kâr etmesini sağlamak. Herhangi bir şirketin kurumsal DNA'sı böyle özetlenebilir. Şirketler, ölçüsüz sosyal ve ekolojik zararları görmezden gelmeye (bu hayati zararlar ekonomistler tarafından "dışsallıklar" olarak tanımlanmıştır) ve sonsuzca büyümeye programlanmıştır. İşte bu yüzden, kapitalizmin ortaya çıkardığı dil belirli güç ve çıkar ilişkilerini görünmez kılar, yahut bunları zihnimize nakşederek doğallaştırır. Sonsuz büyüme ve sınırsız tüketim yanılgıları, hakim epistemolojik kavrayışın bir parçası haline gelir ve insanlar tarafından dil vasıtasıyla içselleştirilir.

Büyük kitleler, yalnızca yakın bir dönem içerisinde bu kültürel modelin endişe verici sonuçlarından haberdar olmuştur. Bu modelin düşünme biçimi kabaca şunu gerektirir: petrol, mineraller, ormanlar, su ve su kaynakları gibi doğal kaynaklar paraya çevrilebilir, finans aracı haline getirilebilirdir. Küresel ekonomi düşüncesi, sınırlı kaynakların finansal bir soyutlamaya dönüştürülebileceği yönünde bir düşünme biçimidir. Hâlbuki insanlar bu düşünme biçimini idrak etmişlerdir. Petrol üretiminde zirve noktaya çıkılması ve küresel ısınmanın vardığı boyut (diğer ekosistemlerdeki değişimden bahsetmiyoruz bile), bu bahsettiğimiz vizyonun zaman tarafından sınırlandırılmış geçici bir fantezi olduğunu ortaya koymuştur. Zira doğa, fantezilere değil gerçek sınırlara sahiptir. Önümüzdeki on yıl, kapitalizmin bu doğal sınırları dikkate alıp almayacağı ve bahse konu doğal sınırlara saygı duyup duymayacağı etrafında dönen tartışmalara sahne olacaktır.

"Demokratik kapitalizm" düşüncesi bilgi ve kültürü de kendi mülkü sayar. Fakat bu noktada, maddi bir karşılığı olmayan kültür ve düşünce üretiminden (söz, müzik, görüntü) maksimum kâr elde etme amacı, bu mantığı tersine çevirir. Sınırlı olan doğayı sınırsız ve ücretsiz bir kaynak olarak ele alan şirket mantığı, sınırsız olan kültür ve bilgiyi de sınırlandırmak ve bunların erişimini kendi denetimi altına almak ister. Bu yaklaşım telif hakkı ve patent yasasının kapsam ve şartlarını genişletmenin arkasındaki temel motivasyondur. Böylece, bilgi ve kültür gibi sınırsız olan varlıklar mülkiyet yasalarıyla yapay olarak sınırlandırılacak, özel mülkiyete dönüştürüleceklerdir. Dijital gelişme ile beraber, yaratıcılığın ve bilgi üretimine erişimin her geçen gün kolaylaştığı ve ücretsizleştiği söylenebilir. Böyle bir çağda kitap, film ve müzik eserlerinin üretim ve satışındaki geleneksel piyasa modelinin zayıflamasıyla yeni patent ve telif hakkı sınırlandırmalarının artırılması zorunluluğu hâsıl olmuştur.

Herkesin temel ihtiyaçlara aşağı yukarı eşit bir biçimde erişmesi esasına dayanan bu türlü müşterekler, doğaya meta muamelesi yapan küresel piyasa mekanizmasına eklemlenmekte ve dağılmaktadır. Böylelikle, müştereklere dâhil olan bireyler tecrit edilmiş

olur. Müşterekler toplulukları bölünmekte ve işçi-tüketici orduları olarak yeniden tanzim edilmektedir. Müştereklerin "sahipsiz" kaynakları, piyasanın üretim ve satış çarkında bir tür yeme dönüştürülür. Paraya tevil edilen her kaynağın posası ise piyasanın kaçınılmaz atıkları olarak yeniden müştereklere boşaltılır. Artık vakti gelmiştir; devlet " dışsallıkları" süpürme görevini üstlenir. Yine nadiren üstlendiği görevlerden birisidir bu devletin. Zira neoliberal politikanın öncelikleri arasında sayılmaz bu "hafriyat" işlemi.

Ekonominin olağan işleyişi, ahlaken ve yasal olarak herkese ait olan kaynaklarda bir artış söz konusu değilse, bu kaynakların korunmasını gerektirir. Ekonomi, tüm kaynakların metalaştırılmasını gerektirir. Çitleme soylu bir sinsilikle gelişen bir süreçtir. Mülksüzleştirme ve sömürü, bir şekilde gelişmeyi tetikleyen meşru bir girişim olarak çerçevelendirilir. Örneğin: serbest ticaret vasıtasıyla kalkınmayı amaçlayan Dünya Ticaret Örgütü, esasen, piyasa dışı toplulukların kaynaklarının ele geçirilmesi, insanların bu kaynaklardan mahrum bırakılması, ve ekosistemin sömürüsü için ulusal ve uluslararası hukuk aracılığıyla müeyyideler getiren bir yapıdır. Bu görkemli başarı elbette yalnız entelektüel maske ve siyasal desteği değil, aynı zamanda girift yasal ve teknik aygıtların varlığını da zaruri kılar. Çitleme, her türlü propaganda, halkla ilişkiler aygıtı ve hatta mevcut muhalefetin de uyumlulaştırılmasıyla [co-optation] mistifize edilir. Bu süreç için, her nevi yaşam formunun piyasanın bir parçası haline gelmesi, biyoçeşitliliğin monokültüre mahkûm edilmesi, internet içeriğinin kontrolü ve sansürü, pet şişelerde su satabilmek için yeraltı su kaynaklarının çitlenmesi, yerli halkların kültür ve bilgisine el konulum ve yerli tohumlar yerine genetiği değiştirilmiş tek kullanımlık tohumların ikamesi hayati önemdedir.

Bu tür süreçler içinde "Ekonomi" düşüncesi değerli (fiyatı olan yahut fiyatları etkileyen) ve değersiz (ahlaki veya öznel değerler) arasında bir ikilik üzerinden inşa edilmektedir. Zamanla Ekonomi, evrensel, tarih dışı, tamamıyla doğal bir fenomen olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Öyle ki, sanki insan neslinden çok önce var olmuş, kimsenin kontrol edemediği bir *Molek* [zorba güç] gibi görülmeye başlanmıştır. Bu imajı artık doğal ekolojik süreçlerin, toplulukların ve yasal güvenceden yahut asgari saygıdan yoksun yerel kültürlerin eziyetini çektiği "çitleme kabusunu" adlandırmak için kullanıyoruz.

ÜRETKEN BİR PARADİGMA OLARAK MÜŞTEREKLER

Müşterekler [söyleminin] en temel hususlarından birisi, piyasa ekonomisinin baskın söyleminin sınırları "dışına çıkmamıza", farklı ve daha bütünlüklü varlık biçimlerini temsil etmemize olanak sağlar. Aynı zamanda, her şeyin piyasalaşması sürecine karşı "devredilemezliğin" [inalienability] kıymetini açıkça ortaya koyar. Doğayla olan ilişkimiz ekonomik, endüstriyel ve sömürücü olmak zorunda değildir. Yapıcı ve uyumlu bir ilişki geliştirmek de mümkündür. Müştereklerin bir metafordan öte anlam taşıdığı küresel Güney insanları için müşterekler dili yeni bir "kalkınma" vizyonunun temelini oluşturmaktadır.

Müşterekler böyle bir rolü oynayabilir; çünkü müşterekler, piyasa ekonomisin dikkate almadığı güçlü bir değerler manzumesi tanımlamaktadır. Müşterekler tarihsel

olarak çorak, bir *res nullius*, mülkiyetin ve başka bir değerin olmadığı bir alan olarak kabul edilmiştir. Müştereklerin epeydir üzerine yapışmış olan "trajedi" yaftası bir kenara bırakıldığında ve örnekler etraflıca incelendiğinde gayet üretken bir form olduğu dikkati çekecektir. Müşterekler muazzam değerler yaratır. Burada "problem" söz konusu değerlerin piyasaya, ticarete tevil edilememesinde ve piyasa için fazlasıyla incelikli, nitelikli ve uzun vadeli bir süreç olmasındadır. Müşterekler, sonuçları itibariyle sosyal ve ekolojik faaliyete canlı bir değer katma eğilimindedir; sabit, hesaplanabilir sermaye ve envanter sınıfına sokulması mümkün değildir.

Dolayısıyla; müştereklerin üretkenliği bir şeyler inşa etmeye yahut yatırımların hasılatlarına nazaran ölçülemez. Aksine, yaşam alanlarının iyileştirilmesi, toplulukların içselliği, değer yaratma sürecindeki süregelen çaba ve akış, kaynakların adil bölüştürülmesi ve sorumlu kullanımına dayanır. İştirakçiler kendi içlerinde çeşitlenmektedir; dolayısıyla, ortak hedeflerde buluşmak yahut bu hedeflere ulaşmak konusunda yüksek düzeyde bir bilince sahip olmak durumunda değildir. Burada esas olan, güçlü bir diyalog ve deneyim için alan açmaktan ibarettir. Sosyal pratiklerin ve geleneklerin olanak tanıdığı, insanların kendileri için yapacakları şeyler konusunda yeni yollar keşfetmeleri, tartışmaları, yaratmaları maksadıyla -müşterekleştirme için- her daim açık bir kapı olmalıdır. Müştereklerin üretkenliğinin açığa çıkması için tabandan gelen inisiyatiflerin eldeki kaynaklarla olan ilişkisine imkân sağlayacak "serbest alanlara" ihtiyaç vardır. Bu şekilde yurttaşlık ve yönetim harmanlanır ve yeniden tesis edilir.

MÜŞTEREKLERİ DESTEKLEYECEK YENİ HUKUKİ VE POLİTİK BİR MİMARİ İNŞA ETMEK

Müşterekler bir hayli vakittir kamu politikaları göz önüne alındığında yok sayılmış ve marjinalize edilmiştir. İştirakçiler, kendi özel hukuklarını oluşturmaya zorlanmış, ya "hukukun etrafından dolanmak" ya da kolektif yasal haklar oluşturmak için nevi şahsına münhasır yasal rejimler ihdas etmişlerdir. Ücretsiz yazılım için Genel Kamu Lisansı [General Public Licence], arazi vakıfları yahut herhangi biri tarafından kullanılabilecek, iştirakçilerin her birinin özel mülkü gibi kullanabileceği ortak alanlar yaratmak gibi bazı örnekleri sayabiliriz (Carol M. Rose'un belirttiği üzere "Mülkiyet Dışarı, Müşterekler İçeri")[3]. Eğer ki devlet iştirakçilerin kolektif çıkar ve haklarını tanıyacak resmi tüzükler ve yasal doktrinler geliştirirse, müştereklerin geleceği çok daha parlak olacaktır. Ayrıca, kapitalizmin eski, merkezi şirketler yapısının yerine, baskın olmayan, yerelde daha sorumlu ve ortak akla dayanan iş modellerine bağlı bir pazarın kurulması gerekmektedir (Dayanışma Ekonomisi hareketi bu trende karşı cesurca direnmektedir).

Yeni filizlenen müşterekler inisiyatiflerinde içkin bir gerilim bulunur, çünkü bu inisiyatifler mevcut politik ve hukuki sistem içinde var olmak durumunda olduklarından yenilikleri uygulamak ve müştereklerin uyumlulaştırılması gibi gerilimler yaşayabilirler. Bu

3 Carol M. Rose. 1998. "The Several Futures of Property: Of Cyberspace and Folks Tales, Emission Trades and Ecosystems." 83 Minnesota Law Review, 129: 144.

sahici tehlikeye rağmen, müşterekler, dönüştürücü ve katalitik potansiyellerini sırf "sistem içinde" var olduklarından dolayı kaybetmemelidir. İştirakçiler arasında, her daim bu inisiyatiflerin "saflığı" konusunda tartışmalar olacaktır. Özellikle de piyasa ile doğrudan ve yeni yollarla ilişki içerisinde olan müştereklerde. Böyle bir hassasiyet son derece önemlidir. Kaldı ki bu tartışma, müşterekler hareketi içerisindeki daha derin bir felsefi tartışmayı ifade eder: bazı iştirakçiler piyasayla ya son derece sınırlı bir ilişki ya da tamamen piyasadan soyutlanmış bir ilişki tercih ederken, bazıları müştereklerin piyasa sayesinde daha kolay gelişeceğini düşünmektedir.

Bu gerilim hiç bir zaman ortadan kaybolmayacak -ve kaybolması da gerekmeyen- yaratıcı bir gerilimdir. Fakat iştirakçilerin sorması gereken esas soru şudur: Üretim ne içindir? Piyasa kapitalizmi sürekli bir ekonomik büyümeyi dikte ederken müştereklerin hedefi ortaklığa dayalı bir kültürü geliştirmek ve hâkim kılmaktır. Amaç: insanların ihtiyaçlarını karşılamak ve müştereklerin bir sektör olarak genişlemesini ve yeniden üretimini tesis etmektir. Uygarlıklar tarihi boyunca her daim egemen bir örgütsel form var olmuştur. Örneğin; kabile ekonomisinde temel ekonomik etkinlik mübadeleydi. Feodalizm gibi kapitalizm öncesi dönemlerde hiyerarşik bir yapı hâkimdi ve ödüller kişinin toplumsal statüsü esas alınarak tesis edilirdi. Kapitalist dönemde ise piyasa zenginliğin, sosyal statünün ve fırsatların ana dağıtıcısı konumundadır. Kapitalist piyasa ekonomisinde ağır kısıtlamalar iyice belirginleştiğinden karşı karşıya olduğumuz soru şudur: müşterekler bu koşullarda başat sosyal form haline gelebilir mi? Bizce, mevcut yönetim sistemi içerisinde işlevsel olabilecek ve aynı zamanda yeni bir düzenin ortaya çıkmasına yardımcı olacak müşterekler-temelli yenilikler yaratmak tamamen mümkün.

Mevcut dünyamız eski, sabit düşünce kategorilerinin yeni ihtimallere alan açtığı istisnai zamanlardan birini yaşamaktadır. Fakat yeni bir paradigmaya geçiş daima yeteri kadar insanın "tarih sahnesine çıkması" ve kendi müşterek kategorilerini inşa etmesini gerektiriyor. Umut, dünyanın her yerinde insanların kendilerine özgü müştereklerştirme formları yaratmasında, yeni sosyal ve ekonomik pratiklerin zaman içinde ortaya çıkması ve birleşmesinde yatıyor.

Antropologlar, nörologlar, genetikçiler ve diğer bilim insanları kooperasyonun-dayanışmanın insan türünün evriminde oynadığı hayati rolü doğrulamaktadır. Müşterekler mantığındaki dayanışma ve katılım bizim doğuştan sahip olduğumuz eğilimlerle paralel. Hatta bunun bir kader olduğu bile söylenebilir. Müşterekler, 21. Yüzyılın piyasa egemenliği altındaki kültüründe ayrıksı duruyor gibi görünebilir; oysa müşterekler içimizde, derinlerde bir yere temas etmektedir. Bizi piyasa-devlet duopolisin dayattığı baskıcı siyasal kültür ve bilincin yapı söküme uğratılması konusunda yüreklendirdiği gibi yeni olanakları ortaya çıkarmanın da elimizde olduğunu fısıldamaktadır.

Çeviri: İbrahim Halil Karataş

Entelektüel mülkiyetin imkânsızlığı ve düşüncenin müşterek üretimi üzerine bir deneme[1]

Elif Demirkaya

> *Keşfettiğiniz düşüncelere ürettiğiniz zenginliklerden çok daha başka bir şekilde sahipsinizdir, ilk olarak zenginlikleri bulup üretmiş olsanız bile. Keşifleriniz ve buluşlarınız, bana öyle geliyor ki, siz onları konuşmalarla ve söylevlerle yaydığınız oranda onlara sahipsinizdir. Yarattığınız zenginliklere gelince, eğer değişimle ve satışla yaydıysanız, aktardıysanız, artık size ait değil onlar. Doğrudur, eğer bulan, keşfeden kişi iseniz, aynı düşüncelere ve o düşünceyi bulmuş olma onuruna sahip olmaya devam edersiniz, ama yararlılık değil de gerçeklik ve ünlülük ölçüsünde.*[2]

Kültür tarihi aynı zamanda kültürel üretimin paylaşılma ve yayılma yöntemlerinin de tarihidir. Teknik açıdan yeniden üretimi henüz mümkün değilken, insanlar kültür ürünlerini dilden dile, kulaktan kulağa yayılan hikâyeler ve müziklerle ya da elle yeniden üretilen yazılı kaynaklar aracılığıyla birbirlerine iletmekteydi. Sözlü iletime ve performansa dayanan paylaşım yolları, kültürün kolektif üretimine ve ilişkiler ağı üzerinden dağıtılmasına olanak tanıyordu. Matbaanın ortaya çıkışı ile birlikte düşünceler ve hikâyeler basılı yayınlar aracılığıyla iletilir oldu. Kayıt teknolojilerinin gelişmesiyle beraber ise görüntü ve seslerin de

---

1 Bu yazı, 2014 yılında Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde tamamlanan "Çağdaş Paylaşım Kültürü ve Armağan" adlı yüksek lisans tezinden derlenmiştir.

2 Ursula K. LeGuin, *Mülksüzler*, çev. Levent Mollamustafaoğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 1999, s. 71.

materyale aktarımı ve materyal aracılığıyla dağıtımı gerçekleşti. Böylece, mekanik yeniden üretimin sağladığı olanaklar, kültür ürününün basılı materyal sayesinde geniş bir alana yayılma sürecini başlattı.

Walter Benjamin, mekanik imkânlarla yapıtın yeniden üretilebilirliğini incelediği, 1936 tarihli ünlü makalesinde, baskı yöntemlerinin bu gelişiminden bahsetmektedir.[3] Tahta baskıdan bakır baskıya, bakır baskıdan da taş baskıya evrilen basım teknikleri, yeniden üretilebilirliği kolaylaştırmış, hızlandırmış ve ürünün daha geniş bir çevreye yayılmasını sağlamıştır. Benjamin'in makalesinde özellikle üzerinde durduğu yeniden üretim biçimi fotoğraftır. Fotoğraf makinesi, görüntünün elle üretilebilirliğinden çok daha hızlı ve kolay bir çoğaltma tekniği sunar. Fotoğraf aracılığıyla yeniden üretilebilirliği değişen görüntü, sinemayla beraber hareket kazanır. Yeniden üretim alanındaki bu değişiklikler, yalnızca teknik açıdan değil sosyal ve estetik açıdan da etkili olmuştur. Görme biçimleri değişmiş, kültür ürünlerinin ve sanat yapıtlarının ulaşılabilirliği artmıştır. Benjamin'e göre sanat yapıtının mekanik olarak yeniden üretilebilir oluşu, onun şimdi ve buradalığını, hakikiliğini ve orijinalliğini sarsar. Böylece sanat yapıtı, biricikliğini ve kutsallığını yani "aura"sını yitirir. Ritüelden koparılan sanat yapıtının kült değeri, sergileme değerine doğru kayar. Sergilenmesi sayesinde daha çok izleyiciyle buluşacak olan sanat yapıtının demokratikleşme olanakları Benjamin'i heyecanlandırmıştır, çünkü ona göre sanatın demokratikleşmesi, politikayı estetize eden faşizme karşı bir direniştir.

Sanatın, tekniğin imkânlarıyla çoğaltılıp dağıtılarak daha geniş bir çevreye ulaşması, demokratikleşmesinin önündeki ilk adım olabilir, ancak dağıtım mekanizmaları üzerindeki denetimler aksi yönde bir düzenlemeye işaret etmektedir. Kültürün mübadelesi ve dağıtımı üzerinde söz sahibi olmak isteyen iktidar mekanizmaları, yeniden üretim ve dağıtım araçlarını ellerinde bulundurmanın ve kontrol etmenin yollarını ararlar. Bunun sonucunda da tekelleşme ortaya çıkar. Hangi kitapların basılabilir, hangi müziğin dinlenebilir veya hangi filmin izlenebilir olduğuna bu tekeller karar vermeye başlar. Sansür ve denetim mekanizmalarının yanı sıra fikrî mülkiyet yasaları da üreticileri daha fazla üretmeye teşvik etmekten ziyade, aracı kurumları zengin eden ve alımlayıcıların üretim üzerindeki katkısını engelleyen bir işlev kazanır. Ayrıca entelektüel mülkiyet anlayışı, kültür ürününü aktaran materyali, aktardığı üretimin ikâmesi olarak görme eğiliminde olduğu için kültürün paylaşımını da bu materyalin paylaşımına indirger. Başka bir deyişle, materyale kayıtlı fikirlerin, hikâyelerin, müziklerin ya da görüntülerin materyalle beraber sahiplenildiği varsayılarak materyal üzerindeki kontrol üzerinden kültürün dolaşımına ket vurulur.

Peki, biz satın aldığımız bir kültür ürününü ne amaçla kopyalıyoruz? Jacques Attali, bu soruya şöyle cevap verir: Şahsi kullanım için, hediye etmek için ya da ticari kazanç elde etmek için.[4] Şahsi kullanım için bir filmi, kitabı ya da konseri kayıt cihazı aracılığıyla kendinize saklayabilir ya da kendinize ait bu kopyayı bir başkasına hediye

3 Bkz. Walter Benjamin, "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı", *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 50-86.

4 Jacques Attali, *Gürültüden Müziğe: Müziğin Ekonomi-Politiği Üzerine*, çev. Gülüş Gülcügil Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 164.

edebilirsiniz. Yasak olan ise kaydı ticari amaçla çoğaltmak ve kullanmaktır. Materyali hedef alan bu yasak, materyalsizleşme çağına adapte olmaktan geri kalmaz elbette. Yapıtın mekaniğin olanaklarıyla çoğaltıldığı bir dönemden dijital olarak yeniden üretilebildiği bir döneme geçilmiş ve dijitalleşme, kültür ürünlerinin formatında, internet üzerinden yer değiştirmelerini kolaylaştıracak değişikliklere yol açmıştır. Attali, dijital formata geçiş sürecini maddeden arınma dönemi olarak görür.[5] Dijital dosyalar, "daha az yer kaplamaları ve ağ üzerinden daha hızlı aktarılmaları için" bastırılır, sıkıştırılır, küçültülür.[6] Bu sayede de dijital dosyaların ağ üzerinden paylaşımı oldukça kolaylaşır. 1994'ten itibaren internette dolaşan MP3 (*MPEG Audio Layer 3*) adlı ses formatı da sıkıştırılmış formatlardan biridir. Düşük ses frekanslarından feragat edilerek sıkıştırlan MP3, internette o kadar hızlı yayılır ki dosyanın ağ içindeki güzergâhını tespit etmek imkânsızdır. Herkesin kişisel bilgisayarında depoladığı ve ağ üzerinden anonim olarak paylaşabildiği bu dosya formatının dolaşımı çok geçmeden yasaklanır. MP3 yalnızca şahsi kullanıma açıktır. Bu yasal düzenleme ciddi bir değişikliğe işaret eder: "Diğer kayıtlar için hoş görülen şahsi bağış artık yasaklanmıştır. Yasal olarak sahip olduğumuz bir şeyi birine vermek, ilk kez yasadışı olmuştur."[7] Yani, beğendiğim bir kitabı okuması için arkadaşıma verebilirim ancak beğendiğim bir şarkıyı dinlemesi için ona MP3 dosyası gönderemem. Burada, paylaşımı ve armağan verme pratiğini doğrudan hedef alan bir düzenleme söz konusudur. Ancak bu yönde düzenlemeler paylaşımın önüne geçemez. P2P (*peer-to-peer*) paylaşım programları, hiyerarşiye mahal vermeyen dağıtık yapıları sayesinde, kullanıcıların birbirleriyle doğrudan paylaşımda bulunmalarına imkân tanımaktadır. İnternet günlükleri (*blog*), dijital müzik paylaşım kanalları, kitle fonlama yöntemleri, hâlihazırda var olan kültürel üretimleri yeniden düzenlemeye dayalı temellük pratikleri ve kullanıcıların katılımına açık özgür yazılım hareketi gibi paylaşıma yönelik örnekler, entelektüel mülkiyetçi anlayışın karşısında yer alan tutumlar olarak sosyal bir dönüşümün göstergeleri sayılabilir.

Paylaşım kültürü, yiyecek, giyecek, barınma, bilim, endüstri, tarım, tıp gibi, her alanda tekelleşmeye karşı müşterekleri savunan kolektif bir sahiplik anlayışını benimser. Kültürel üretim de bu genel çerçeveden bağımsız düşünülemez. Tohum üreticisi Monsanto, ilaç firması Pfizer, bilişim firması Microsoft, eğlence firması Disney ya da müzik şirketi Sony gibi tekeller, el attıkları her alanda kontrolü ellerinde bulunduran oluşumlardır. Söz gelimi, Monsanto'nun ürettiği tohumların ekildiği bir tarım alanının yanında, 'eski usûl' ekim yapmaya devam etmek imkânsızlaşır. İşlenmiş tohum, ekildiği yerde sabit durmayacak, çevresine yayılacaktır. Monsanto'nun üretimi, atalık tohumların ekimine yönelik bir müdahaledir. İlaç patentleri de tekellerin müdahalesinin başka bir örneğidir. Güney Afrika'da yaşayanlar HIV virüsünden muzdaripken, patenti elinde bulunduran firmaların ilacı hastalara dağıtmak yerine, fahiş fiyattan onlara satmaya ve AIDS üzerinden rant elde etmeye çalışmaları her türlü patenti, fikrî mülkiyeti ve tekelleşmeyi sorgulamamız için yeterlidir sanıyorum. Burada *copyright* (telif hakkı) yani hukuk, gezegenin ve üzerinde

5 a.g.e., 165.
6 a.g.e., 166.
7 a.g.e., 167.

yaşayan canlıların yaşamsallığını değil belli bir zümrenin ekonomik çıkarlarını merkeze koyarak hareket etmektedir. İlaçlar ucuza üretilip dağıtıldığı zaman patent sahiplerinin, mülkiyet haklarının ihlâl edildiği gerekçesiyle, Güney Afrika'ya dava açmalarını mümkün kılan da budur.[8] Davanın açıldığı 2003 yılı, aynı zamanda plak endüstrisinin, P2P paylaşım programı Napster'ı dava ettiği yıldır. Aynı yıl, *Anti-Piracy Bureu*'nun aksine internette dosya paylaşımını destekleyen bir grup *The Pirate Bureu*'yu kurar[9] Bu olayların ("tutum"ların ve "karşı-tutum"ların[10]) aynı zamana denk gelmesi, meselenin bütünlüğü hesaba katıldığında, hiç de şaşırtıcı değildir. Bunun gibi sayısız örnekle, kurulan ortaklıklardan ve paylaşım kültüründen kimlerin rahatsız olduğunu açıkça görmekteyiz.

Kültürün serbest dolaşımına ve özgürce paylaşımına yönelik hareketler, ekonominin ve hukukun entelektüel mülkiyet söylemlerini tartışmamız için bize zemin hazırlamaktadır. Bu örneklerde entelektüel üretim, şahsi mülk olmaktan ziyade kolektiftir. Düşüncenin birlikte üretildiği ve yayıldığı varsayımı bizi entelektüel üretimi, müellifin konumunu ve ticari aracıların işlevini yeniden değerlendirmeye sevk eder. Bu değerlendirmeyi yaparken de hukukun ya da ekonominin söylemlerini olduğu gibi kabul etmek yerine onları sorunsallaştırmak gerekir. Bu yazının amacı da işte budur. Bu amaç doğrultusunda öncelikle, Gabriel de Tarde'ın *Ekonomik Psikoloji*'de yer verdiği, bir kitabın ne olduğuna, nasıl üretildiğine ve değerinin ne şekilde ölçüldüğüne yönelik soruşturmadan hareket edeceğim. Tarde bu kitapta, düşüncenin kolektif olarak üretildiğini ve bir tohum gibi yayıldığını dolayısıyla da paylaşımının feragat gerektirmediğini savunmaktadır. Kitap nedir sorusunun ardından, Michel Foucault'ya referansla, yazar nedir sorusunu sormak suretiyle müellifin işlevini (*author-function*) sorunsallaştıracağım. Bu teorik çerçeveden sonra söz konusu sorunsallaştırmaları somutlaştırdığını düşündüğüm temellük pratiklerine yer vereceğim. Bu pratikler ise ticari aracılık işlevini tartışmaya açacaktır. Son olarak, ticari aracıların devreden nasıl çıkarılabileceğini göstermesi ve *copyright*'a karşı-tutum olarak gelişen *copyleft*'i[11] anlamamıza yardımcı olması açısından P2P paylaşım protokolünü ve özgür yazılım hareketini doğrudan paylaşıma örnek olarak vereceğim.

---

8 Ali Akay, "Kopya", *Sanatın Durumları*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2005, s. 260.

9 Simon Klose, *The Pirate Bay – AFK. The Pirate Bureu* ya da *Piratbyrun*, internette dosya paylaşımına karşı çıkmak amacıyla kurulan *Anti-Piracy Bureau*'ya tepki olarak bu adı seçmiştir. Bu durumda *piracy* yani korsanlık tabirini kullanmayı seçen öncelikle dosya paylaşımını korsanlık olarak niteleyerek ona karşı çıkan harekettir. Korsan Büro bir organizasyondan ziyade 2003 yılından itibaren, paylaşım ve kopya üzerine internette tartışma platformları kuran insanlardan oluşur.

10 Michel Foucault'nun kullandığı "tutum"ve "karşı-tutum" kavramlarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için 1 Mart 1978'de College de France'ta verdiği derse başvurmak gerekmektedir. Bkz. Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, çev. Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 167-197.

11 *Copyright*, telif ya da kopyalama hakkıdır. Ona karşı gelişen *copyleft* ise kopyalanmasına müaade edilmiş (left İngilizcede müsaade etmek anlamına da gelen *leave* filinin geçmiş zamanda çekilmiş halidir.) anlamına gelir. *Left* kelimesinin İngilizcedeki bir diğer karşılığı ise soldur. Bu noktada *copyleft* yaklaşımı sol görüşün benimsendiğine işaret eder. *Free Software Foundation*'ın kurucusu Richard Stallman'ın ortaya attığı bu politik yaklaşım gereğince yazılımın kodu açık kalır. Kullanıcılar da kodu kapatmamak kaydıyla bu yazılımı geliştirme, kullanma, çoğaltma ve dağıtma konusunda özgürdür. Ayrıntılı bilgi için, bkz. Richard Stallman, "What is Copyleft?", *Free Software, Free Society: Selected Essays of Richard M. Stallman*, der. Joshua Gay, Boston: GNU Press, 2002, s. 91.

ENTELEKTÜEL ÜRETİMİN SORUNSALLAŞTIRILMASI

> *[...] beynin herhangi bir köşesinde ortaya çıkmış herhangi bir toplumsal üretim, insanların var olduğu her yerde kendini binlerce, milyonlarca kez kopyalamayı dener ve kendisi kadar hırslı, rakip bir üretim onu kontrol altında tutana kadar da asla denemekten vazgeçmez.*[12]

Ursula K. LeGuin'in *Mülksüzler* adlı romanındaki ana karakter, fizik kuramcısı Shevek, tek kuralın karşılıklı yardımlaşma olduğu Anarres gezegeninde, fikirlerini paylaşacak ve çoğaltacak kimse bulamamaktadır. Meslektaşı Sabul, Shevek'in yazdıklarını yayınlamayı bir şartla kabul eder: Shevek yerine onun adıyla basılacaktır. Shevek, yaşadığı hayal kırıklığı sonucunda, "Ama yaşam boyu uğraştığım çalışmamı neden Sabul'a, bütün Sabul'lara, bir tek gezegenin bütün bayağı, dolap çeviren, hırslı egolarına vereyim? Onu paylaşmak istiyorum. Üzerinde çalıştığım konu çok büyük. Verilmek yayılmak zorunda. Verilince bitecek bir şey değil ki." diyerek mülkiyetçi gezegen Urras'a gider. Ancak burada da fikirlerin sadece devletin hizmetine sunulduğunu, bir sır gibi saklandığını ve daha sonra bu fikirlerin gerçekleştirilerek diğer halklara karşı bir silah olarak kullanıldığını anlayınca fikirlerini Urras'la paylaşmaktan vazgeçer. Shevek, fikirlerin alınıp satılmadığından ya da devletin tekelinde olmadığından emin olduğu bir yol düşünür ve onları halklara armağan etmek ister. Yani fikrinin birilerinin çıkarı için değil canlıların ortak iyiliği için kullanılması arzusuyla hareket eder. Çünkü onun nazarında "Düşüncenin doğasında iletilmek vardır: yazılmak, konuşulmak, gerçekleştirilmek. Düşünce çimen gibidir. Işığı arar, kalabalıkları sever, melezlenmek için can atar, üzerine basıldıkça daha iyi büyür."[13] Bu da demektir ki düşüncelerin üzerinden ne kadar çok insan geçerse o kadar çok varyasyon ortaya çıkacaktır. Öyleyse bir fikri köken olarak belli bir özel isme mal etmek onun yayılmasının ve başkalarınca işlenmesinin önünde engel teşkil etmez mi? Bir fikri tek başına üretmek ve ona sahip olmak mümkün mü? Bir kitap ve bir iğne aynı şekilde mi üretilir ve değerleri aynı şekilde mi ölçülür?

Gabriel de Tarde, *Ekonomik Psikoloji* adlı çalışmasında bu soruların peşine düşer ve entelektüel üretimi sorunsallaştırır. Bu çalışmada ortaya attığı "tohum-sermaye" kavramı tam da Shevek'in fikir paylaşımı için dile getirdiği "verilince bitecek bir şey değil ki" ifadesine denk düşer. Tohum nasıl ekildikçe çoğalıyorsa fikirler de paylaşıldıkça çoğalmaktadır; çünkü fikir paylaşımı, feragat gerektirmez, onu veren kişiden bir şey eksiltmez yani kıtlığa tâbi değildir.[14] Örneğin bir elmayı yiyerek tüketebiliriz ama bir resme bakarak,

---

12 Gabriel de Tarde, *Social Laws: An Outline of Sociology*, çev. Howard C. Warren. New York: Kessinger Publishings, 2008, s. 43. Tarde'ın *Social Laws* kitabında bulunan bu ifadenin Türkçesi, Fırat Berksun, Emre Koyuncu ve P. Burcu Yalım'ın çevirisiyle *Tesmeralsekdiz*'in 6. sayısında yer alan "Tarde ve Toplumsalın Sonu" adlı makaleden alınmıştır.

13 LeGuin, *Mülksüzler*, s. 71.

14 Gabriel de Tarde, *Ekonomik Psikoloji I*, çev. Özcan Doğan. Ankara: Öteki Yayınları, 2004. s. 309. Tarde, bu kitapta entelektüel üretimi gerçekleştirmeye yarayan materyale dayalı sermayeye "çenek-sermaye" adını verir. Yani ona göre uçak fikri tohum, uçağın kendisini yapmaya yarayan materyaller

bir kitabı okuyarak ya da bir kuramı düşünerek onu oluşturan fikirleri tüketemeyiz.[15] Öyleyse, bilgilerin ve güzelliklerin tüketimi söz konusu olduğunda başka türlü bir mübadele ve sahiplik anlayışı devreye girmektedir.[16] Fedakârlık içermeyen bu mübadele çeşidi, ekonomik değer mübadelesinden farklıdır ve armağan paylaşımının karşılıklılığıyla gerçekleşir.[17] Entelektüel mübadelede bulunan taraflar, aktardıkları düşüncelerden mahrum kalmadıkları gibi etkileşimleri esnasında onları çoğaltma imkânı bulurlar; çünkü "burada yayılma, ortaya çıkma vardır, geçme ya da devretme değil" bu yüzden de tohum-sermaye, "ne çalınabilir ne de başkasına verilebilir."[18] Yaratı sürecini başlatan tohum-sermaye bizzat bu etkileşimin bir parçasıdır, zihinler-arası işbirliği ile üretilir ve herkese ait olur. Bu süreçte, özel mülkiyet, meta dolaşımı ve kazanç-kayıp mekanizmalarından farklı mekanizmalar işlemektedir. Ortada, "bir beyin hâlinden diğerine çoğalıp yayılarak, kendi başlarına hareket eden kolektif teoriler" vardır.[19] "Ufacık bilgilerin birikmesiyle, bir Newton'ın, bir Cuvier'in, bir Darwin'in büyük bilimsel teorilerinin belirmesini sağlayan meçhul işçiler, bir anlamda bu dehaların ruhu olduğu organizmaları oluşturmuşlardır."[20] Tarde'a göre hiçbir icat, bu meçhul işçilerin katkısı olmadan ortaya çıkarılamaz. Zihinler-arası işbirliği sayesinde oluşan müşterek dilde, her katılımcı mevcut fikirlerin taklidine kendi farkını ekleyerek yeni bir fikir ortaya atar. Bu doğrultuda fikir denilen şey, monadların birbirlerinin zihinlerini temellük etmesinin bir biçimi olarak anlaşılmalıdır.[21]

Son söylediklerimi detaylandırmak amacıyla, Tarde'ın düşünce dünyası için önem arz eden monad, taklit, tekrar ve fark kavramları üzerinde kısaca durmak istiyorum. Tarde, monad kavramını Gottfried Leibniz'den alarak dönüştürmüştür. Leibniz, monadı "bütün bir evrenin özel bir açıyla kendini indirgediği karanlık bir oda" olarak tahayyül etmiş ve kapısız penceresiz bu odanın "önceden-kurulu bir uyum içinde" olduğunu varsaymıştır.[22] Tarde ise monadları "birbirilerine dışsal olmak yerine karşılıklı olarak

---

çenek-sermayedir. Tohum sermaye soyut ve öncelikli, çenek-sermaye ise somut ve ikincildir çünkü ortada buluşları hayata geçirecek bir fikir yoksa materyale de ihtiyaç yoktur. Çenek sermaye kaybedilebilir ama tohum sermaye kıtlığa tâbi olmadığından paylaşıldığında elden çıkmış olmaz.

15 a.g.e., s. 83.

16 Georg Simmel'in dediği üzere, "entelektüel kaynaklarımızı paylaştığımız zaman, onlar azalmış olmaz; kendi kişiliğimize ilişkin bir imaj sergilediğimiz ve başkalarının imajını aldığımız zaman, kendiliğimize sahip oluşumuz bu mübadeleyle hiçbir şekilde eksilmez." Bkz. *Paranın Felsefesi*, çev. Öykü Didem Aydın, Yavuz Alogan. İstanbul: İthaki Yayınları, 2014, s. 49.

17 a.g.e., s. 74. [Ulus Baker, Tarde'ın öne sürdüğü bu mübadele ilişkisini şöyle özetler: "Bilgi ışıltılarının ve güzelliğin açısından mübadele bir feda anlamı taşımaz: O daha çok karşılıklı etkileme, hediye alışverişindeki karşılıklılıktır." Bkz. *Yüzeybilim-Fragmanlar*, İstanbul: Birikim Yayınları, 2011, s. 153. Bu kitapta Baker, "kendinden bir şey eksiltmeyen bir bağış" anlamına gelen "sudûr" kavramı ile tohum-sermaye arasında da paralellik kurmaktadır. (s.68)]

18 Tarde, *Ekonomik Psikoloji I*, s. 348.

19 Bruno Latour, "Tarde ve Toplumsalın Sonu", *Tesmeralsekdiz*, Sayı 6, çev. Fırat Berksun, Emre Koyuncu, P. Burcu Yalım. Ankara: Algı Yayıncılık, 2007, s. 46.

20 Tarde'ın *Social Laws* adlı kitabından aktaran Latour, a.g.e., s. 45.

21 Maurizio Lazzarato, "From Capital Labor to Capital Life", *ephemera*, 4(3), 2004, s. 187-208, http://www.ephemerajournal.org/contribution/capital-labour-capital-life, [son erişim tarihi: 20.02.2018]

22 Gabriel de Tarde, *Monadoloji ve Sosyoloji*, çev. Özcan Doğan, İstanbul: Minör Yayınları, 2013,

birbirlerine karışan açık monadlar" olarak yeniden tasarlamış ve zorunlu bir uyum anlayışını ortadan kaldırmıştır.[23] Monad, "tek bir varlık tarafından fethedilmiş ve soğurulmuş olan bütün evren"i ifade eder.[24] Her bir tekil (*singular*) varlığın içinde çokluklar (*multitudes*) bulunmaktadır. Bu mikrososyolojik kavrayışa göre toplum, bireyle ikili bir ilişki kurmaz ya da bireylerin toplamından ibaret bir yapı teşkil etmez. Toplumsallıklar, monadların içinde ve arasında kurulur.[25] Ağ halinde birbirlerine bağlanan monadlar, birbirlerini etkilemek ve taklit etmek isterler. Sosyalleşme işte bu etkileşim ve taklit aracığıyla gerçekleşir ve yaşamsallığı yayar.[26] Her taklit ve tekrar, farkı da bünyesinde barındırmaktadır, çünkü var olmanın kendisi farklılaşmaktır zaten. Fark, "şeylerin maddi yönüdür, sahip oldukları hem daha özgün hem daha ortak olan şeydir."[27] Tekil olduğu için özgün, herkeste bulunduğu ve ilişkisel olduğu için de müşterek olan bir fark kavrayışıdır bu. Yani Tarde, müşterek olanı benzerlikten değil, farklılıktan hareketle kurar. "Kişisel olmayan verili unsurlar veya büyük insanların Fikirleri şeklindeki ikili alternatifin yerine küçük insanların küçük fikirlerini, küçük icatları ve taklitçi akımlar arasındaki karşılıklı geçişleri koyar."[28] Bu sayede meçhul işçilerin entelektüel üretim sürecinde görünmez kılınan katkıları görünür hâle gelir. Tarde'a göre, bu kolektif üretim sürecinde her ürün diğer ürünlerle birlikte, onlar için veya onlara karşı üretilmektedir.[29] Yeni bir fikir, tekrarların yıkımıyla ortaya çıkmakta, başka fikirlerle zıtlaşmakta ya da onlara adapte olmaktadır. Fark ve tekrarın birbirinden doğduğu bu döngüsellik içinde ise sonsuz sayıda varyasyon ortaya çıkar.

Tarde'a göre ekonomi-politikçiler meta üretimine ve dolaşımına kafa yormuşlar ancak entelektüel üretim süreci üzerinde yeterince durmamışlardır. Söz gelimi Adam Smith, bir toplu iğnenin nasıl üretildiğini sormuştur ancak bir kitabın nasıl üretildiğini ve değerinin neye göre belirlendiğini sormamıştır. Oysa ikisinin üretim, mülkiyet ve değer mekanizmaları aynı işlememektedir. Tarde, kitapların meta olduğunu öne sürmenin bir yanılgı olduğunu savunur çünkü onları maddi zenginlikler arasında görmek zekânın alanıyla ihtiyaç veya istencin alanını birbirine karıştırmak anlamına gelmektedir. Kitap dediğimiz nesne, içinde kanlı canlı fikirler barındıran bir ikâmedir. Bu ikâmeye yani kitabın bir kopyasına sahip olunabilir ama içerdiği fikirlere aynı şekilde sahip olmak mümkün değildir. Bu yüzden de kitabın değerini belirlemek için değişim ve kullanım değil, hakikat ve güzellik değerleri uyarınca düşünmek gerekir.[30] Kitap etik, estetik, bilimsel, belgesel nitelikler taşıdığı için değeri para ile ölçülemez. Zira kültürel bir ürün hiçbir kullanım değeri taşımasa bile, var olduğu sürece belgesel değerini korur.

---

s. 52.

23 a.g.e., s. 52.

24 a.g.e., s. 53.

25 Tarde bu ilişkiyi, "balıklar denizin içinde değil, deniz balıkların arasında" diyerek tarifler.

26 Bkz. Gabriel de Tarde, *Laws of Imitation*, çev. Elsie Clews Parsons. New York: The Mershon Company Press, 1903.

27 Tarde, *Monadoloji ve Sosyoloji*, s. 72.

28 Gilles Deleuze, Fark ve Tekrar, çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu. İstanbul: Norgunk Yayınları, 2017, s.114.

29 Tarde, *Ekonomik Psikoloji I*, s. 85.

30 a.g.e., s. 85.

Bilgi olarak değerlendirilen bir kitap, referans verdiği kaynaklardan ayrı düşünülemez. "Bu kitap, diğer kitapların içinde onlar için yapılmış diyebileceğimiz bir kitaptır, çünkü onları teyit eder ve tamamlar."[31] Her kitap kendinden önce üretilmiş olan kitaplardan farklılaşarak ortaya çıkmakta ancak onlarla bağlantısını korumaktadır. Hatta Gilles Deleuze ve Felix Guattari'ye göre kitap, sadece referans verdiği değil referans vermediği kitaplara, insanlara ya da düşüncelere de göndermeler yapan "kolektif bir düzenleme", "organsız bir beden" ve "çokluk"tur.[32] Kaynağı belli olmayan çoklu etkilenmeler kitabın içkinlik düzleminde beliriverir. Bu etkilerin, çizgilerin ya da olanakların birbirleriyle ne noktada, hangi hızda ve yoğunlukta karşılaştıkları kitabın iç ilişkilerini ve tekilliğini oluşturur. Birbirine sonsuz bir ağ içinde bağlanan kolektif düzenlemeler, bitmiş yapılar olarak değil etkileşim hâlindeki monadlar olarak görülmelidir. Kitabın çokluk ya da rizom olarak değil de tamamlanmış bir bütün olması gerektiğine ilişkin anlayış aydınlanmayla beraber ortaya çıkmıştır. Bu anlayışla beraber kitap, egemene sunulacak kapalı bir yapı halini almıştır.[33] Kant ve Hegel örneklerinde düşünceler derlenip toparlanır ve bir noktada dondurulur. Kitap kapatılır ve iktidarın önüne bırakılır. İktidar mekanizmaları, tamamlama edimini bir mecburiyetmiş gibi ortaya koyar. "Eserin kendini anlatması tamamlanmış, bitmiş, sonlandırılmış olmasıyla artık eş anlamlıdır. Böylece kitap bir 'birey'dir. Akademik dünyada da bir tezden ya da bir kitaptan beklenen şey belli bir 'kapsama alanını' tüketmiş olmasıdır."[34] Ulus Baker, bu tamamlama kaygısının estetik bir ihtiyaca tekabül ettiğini öne sürer. Seyirci bir filmin ya da bir tiyatro oyunun illa ki bitmesini bekler ama televizyon ya da internet için bu geçerli değildir. Bakhtin'in diyalojik açıklık üzerine kurulan tiyatrosu ya da "Montaigne'in kendi kendiyle sohbeti" de bitimsizdir.[35] Ve *Etika*, Spinoza henüz hayattayken yayınlanmadığı halde bütün Avrupa'yı dolaşmıştır. "Her cümlesi başka bütün cümlelerle ve 'dışarısıyla' iletişim-etkileşim halinde" olan *Etika*, "kitap-öncesiyle kitabın kesiştiği düğüm noktası"dır.[36] Bu nokta, tamamlanma kaygılarını, özne ve nesne ikiliklerini ve köken arayışlarını devreden çıkarır; kitap ile dünya arasında kurulan paralel olmayan bir evrim ilişkisini gözler önüne serer. İkisi de birbirine dönüşmeye çalışmaz ama birbirlerinden çalarlar, Kitap ile dünya arasında "ikili bir kapma" söz konusudur.[37]

---

31 a.g.e., s. 85.

32 Gilles Deleuze, Felix Guattari, *A Thousand Plateaus Capitalism and Schizophrenia*, çev. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005, s. 4.

33 Baker, "Kitap Nedir?", *Yüzeybilim-Fragmanlar*, s.468.

34 a.g.e., s. 468.

35 a.g.e., s. 468.

36 a.g.e., s. 469.

37 Deleuze'ün "*pick-up*" olarak adlandırdığı bu ikili kapma ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Diyaloglar*, çev. Ali Akay, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1990 ve Elif Demirkaya, "Ulus Baker'in Armağanı", *Teorik Bakış*, İstanbul: Sel Yayınları, 2015.

MÜELLİF-İŞLEVİN SORUNSALLAŞTIRILMASI

> *Kendi yazısının bir parçası olarak 'yazarın adı' eğer ona bir 'telif hakkı' bahşediyorsa, kapitalist dünyadaki burjuva kültürünün elinden sökülüp alınabilecek tek şey bu ad ile onun gösterdiği 'cisim' değil midir?*[38]

1842 doğumlu şair Stéphane Mallarmé, bir yazarın yazdığı şeyin sahibi olduğu varsayımından yola çıkmaz. Ona göre söz, yazar aracılığıyla konuşmakta, yazar ise yapıta vesile olmaktadır. "Saf yapıt şairin konuşan kişi olarak ortadan kaybolmasını, karar yetkisini sözcüklere bırakmasını gerektirir."[39] Bu kişidışılık (*impersonality*) sayesinde, dilin icrası kendini gösterebilecektir. "Mallarmé'nin bütün poetikası yazı uğruna yazarı zapt etmek üzerine kuruludur."[40] Roland Barthes'a göre okurun itibarını ona geri kazandıracak olan da yazarın yazıdan bu geri çekilişidir. Yani okurun inşa edeceği farklı anlam katmanlarına engel olmamak adına yazarın varlığı metnin üzerine çökmemeli ve dilin kendini söyleyebilmesi için yazan özne silinmelidir.

Mallarmé gibi Friedrich Nietzsche de bu mülkiyet ilişkisini tartışmaya açmış ve 1887 yılında yazdığı *Ahlakın Soykütüğü* adlı metinde, sanatçının yapıtı üzerindeki iktidarını sorgulamıştır. Ona göre sanatçı, yapıtın önkoşullarından biridir sadece. Yapıtın kendisiyle hemhâl olmak istiyorsak sanatçıyı yapıtından ayrı tutmamız, onu yapıtı kadar ciddiye almamız hatta unutmamız gerekmektedir çünkü yapıtın kökenini araştırmak, sanatla ilgilenenlerin değil, fizyologların ve "tin didikleyicileri"nin işidir.[41] Başka bir deyişle, yazarın şahsiyetinin ve niyetinin okurun yapıtla kurduğu ilişki açısından bir önemi yoktur.[42] Zira bir metin her okuyucu ile yeniden yazılır, çeşitlenir ve sonsuz okuma biçimleri ortaya çıkar.

Maurice Blanchot, 1955 tarihli *Yazınsal Uzam* kitabıyla bu tartışmaya katılarak okur odaklı bakış açısını geliştirir. Ona göre yazı, okurla temas kurmadan önce yapıt

---

38 Ulus Baker, "Hukuk Modeline Karşı", *Yüzey Bilim-Fragmanlar*, İstanbul: Birikim Yayınları, 2009, s.172, 173.

39 Akt. Jean Starobinski, *Eleştirel İlişki*, çev. Gülnihal Gülmez. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010, s. 29.

40 Roland Barthes, "Yazarın Ölümü", *Oggito*, çev. Oğuz Tecimen, 2015. https://oggito.com/yazarin-olumu-roland-barthes-1120158913 [son erişim tarihi: 10.02.2018]

41 Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik*, çev. Zeynep Alangoya. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011, s. 101.

42 Ulus Baker, hermeneutik çalışmaları bu açıdan eleştirir ve onların herhangi bir kültürel üretimi, üreticisinin, "bir 'öznenin' - 'yazarın' - kendini niyetli ve bilinçli ifade edişi" olarak değerlendirmekle yanıldıklarını öne sürer. Baker'e göre, "Hermenötikçi filozofların kavramakta zorlandıkları şey, birinin Proust okurken aslında Proust'un kendisini değil, onun yazmış olduğu, vesile olduğu bir metni 'anlamak' durumunda olduğudur." Bir kültürel üretimle ilişki kurduğunda, kitap okuduğunda, film izlediğinde ya da müzik dinlediğinde kişide birtakım düşünceler ve duygulanımlar ortaya çıkar ve bunlar her alımlayıcıya göre farklılık gösterir. Bu varyasyonlar üretime içkindir. Baker'e göre üretici de bunun fark edilmesini ister. Yazarla kurulan ilişki "romanın, filmin veya bir resmin içinde 'korunan' ve eserin bir 'şey' olarak sahip olduğu maddiliğin içindeki 'düşünme' unsuru"dur. Bkz. Ulus Baker, "İmajlar Arasında", *Beyin Ekran*, İstanbul: Birikim Yayınları, 2009, s. 342.

değildir.[43] Okurların yazıyla kurdukları ilişkiler ve onunla ilgili yorumları yazıyı yapıta dönüştürür. Yazarın 'gerçekte' ne anlatmak istediğinin ise bir önemi yoktur. Böylece metin tek bir anlama hapsolmaz ve kendi üstüne kapanmaz. Okuyucu için bu açıklığı bırakan, onunla etkileşime geçen ve onu katılıma davet eden yapıt, Umberto Eco'ya göre, "açık yapıt"tır. Eco'nun *Açık Yapıt* kitabı 1962'de İtalya'da yayınlanır. Ondan beş sene sonra da Barthes, "yazarın ölümü"nü haber verir.[44] Yazarın ölümü aynı zamanda okurun doğuşudur. Barthes, tıpkı Nietzsche gibi, köken araştırmasına karşı çıkar "çünkü yazı bütün seslerin, bütün kökenlerin imhasıdır: yazı, tam da öznenin sıvıştığı bu nötr, bileşik ve dolambaçlı alandır; yazma eylemini gerçekleştiren bedenin kimliği başta olmak üzere tüm kimliklerin yok olduğu negatif alandır."[45] Esas olan, yazının nereden geldiği değil, nereye doğru gittiğidir. Bu da bizi yazının varış noktası olarak okura götürür; ancak kişi olarak değil kayıt yüzeyi olarak okura... Böylece okurun belleği, yazının barındırdığı olası bütün anlamları kaydeden ve yazıyı inşa eden izleri bir arada tutan bir mekân hâline gelir.

Peki, bir metnin belli biri tarafından sahiplenilmesi ve ona atfedilmesi ne anlama gelir? Ya da şöyle soralım: Yazarın bir adı olması ve yazdıklarının onun adıyla anılması ne işe yarar? Hukuki bir özne olan müellif konumu nasıl işler? İşte Michel Foucault, 1969'da, *College de France'da* gerçekleştirdiği bir konuşmada bu soruların cevabını aramaktadır. Foucault, "Yazar Nedir?" başlıklı konuşmasında, *Bilginin Arkeolojisi* ile *Kelimeler ve Şeyler*'de de gündeme getirdiği, yazarın tasnif edici işlevi üzerinde durmakta ve yazarın hukuki varlığını sorunsallaştırmaktadır. Foucault öncelikle, konuşanın kim olduğunu sorar. Bir kişinin dilin belli bir çeşidini elinde tutmasını sağlayan nedir? İfadeleri bir arada tutan söylemsel birlik nasıl oluşur? Yazarın hangi metinleri bu birliğe dâhil edilir ve hangileri dışarıda kalır? Bir yazarın yazdığı her şey, söz gelimi bir alışveriş listesi de, onun metinleri arasında sayılabilir mi? Yazar nasıl birey haline gelir? Foucault bu sorulara cevap ararken bir özne olarak yazarın nosyonunu analiz eder. Yazar-işlevin (*author-function*) ilk teması, işlevi tasnif etmek olan yazar adıdır. Metinler bu ada göre sınıflandırılır ve sınırlandırılır. Bu sayede yapıtlar belli kategorilere ayrılır ve tarihsel dönemlere yerleştirilir. Bu tasnif uyarınca metinler arasında bağlantılar kurulur, kimileri dışarıda kalır, kimileri sınırın içine çekilir. Bu açıdan yazarın adını herhangi bir özel ad olarak göremeyiz; onun adı bir güvencedir. Bilimsel bir metinde doğruluğu güvence altına alan, hakikat değerini teyit eden şey yazarın adıdır. Edebi bir metin için ise yaratıcısının kim olduğu, hangi dönemde ve koşullarda metni kaleme aldığı önemlidir. "Edebi anonimlik bizim için kabul edilebilir değildir; ancak bir muamma sıfatıyla onu kabul ederiz."[46]

Yazar-işlevin ikinci teması sahiplenme ilişkisidir. Metnin sahibi ve yaratıcısı

---

43 "Yazar bir kitap yazar, ama kitap henüz yapıt değildir, yapıt ancak, ona özgü bir başlangıcın yamanlığında, var olmak sözcüğünün, yapıt onu yazan biriyle okuyan birinin içlidışlılığı olduğunda tamamlanan olayın, kendisi tarafından dile getirildiğinde yapıttır." Bkz. Maurice Blanchot, *Yazınsal Uzam*, çev. Sündüz Öztürk Kasar. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000, s. 18.

44 Barthes, "Yazarın Ölümü"

45 a.g.e.

46 Michel, Foucault, "Yazar Nedir?", *Sonsuza Giden Dil*, çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006, s. 237.

yazar olarak görülür ve metin ona mâl edilir. Foucault, bu durumun her zaman için böyle olmadığı konusunda bizi uyarır. Söylem, (batı kültüründe ve diğer birçok kültürde) din ve hukukun alanına dâhil olan ve olmayan şeyleri birbirinden ayırmaya yarayan bir akit işlevi görürken daha sonra meta dolaşımına tâbi olmuştur. Foucault'ya göre bu tarihsel dönüşüm, yani yazının bir mülkiyet rejimine bağlanması, 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başında gerçekleşir. Yazarın, editörün, yayıncının hakları ve onlar arasındaki ilişkilerin kuralları bir kez belirlendikten sonra, "yazma edimine ait olan ihlâl olasılığı" artık "edebiyata özgü bir zorlama"ya dönüşür.[47]

Yazar-işlevin üçüncü teması atfetme ilişkisidir. Metnin içinde yazara gönderme yapan belirli işaretler bulunur. Bu işaretler uyarınca bir metin belli bir yazara atfedilebilir. Atıf, yazarın çelişkisiz, rasyonel, özgün, özdeş, tutarlı ve tamamlanmış bir bütün olduğunu varsayar. Bu varsayıma göre ortada bir tane 'ben' vardır o da kendiyle çelişmeyen yaratıcı öznedir. Böylece anlamın çokluğundan da feragat edilir ve söylem bir yazara bağlanır. Oysa söylem tarihsel ve toplumsal koşullar tarafından kurulmakta ve yazar da bu söylemler aracılığıyla konuşmaktadır.

Yazar-işlevin dördüncü teması ise yazarın konumudur. Yazar verdiği yapıtlara göre konumlandırılır ve bir otorite figürü olara tarihsel düzenlemede yerini alır; belirli bir ekolün ve disiplinin temsilcisi haline gelir. Örneğin Sigmund Freud ve Karl Marx söylemsellik kurucuları (*initiators of discursive practices*) olarak düşünülebilir. Onların temsilcisi olduğu söyleme geri dönülebilir (*return*), bu söylem yeniden güncellenebilir (*reactivation*) ve yeniden keşfedilebilir (*rediscovery*). Unutma edimi geri dönüş için bir anahtardır ve kurucu bir nitelik taşır. Unutma sayesinde söylemi farklı şekilde ele almak mümkün hale gelir. Bu gerçek bir unutuş değildir elbette, metnin 'yeni' bir okumasını yapabilmek için o söylem etrafında toplanmış önceki okumaları tekrar etmemektir.

Peki, yazarı gerçekten unutmanın imkânı var mıdır? Söylemin öznesiz olarak dolaşıma girdiği ve özgürce alımlandığı bir kültür nasıl tahayyül edilebilir? Foucault'ya göre bunun için öncelikle, geleneksel yazar kavrayışımızı değiştirmemiz ve onu aşkın bir figür, yapıtından taşan yegâne yaratıcı deha olarak görme alışkanlığından vazgeçmemiz gerekir. "Yazar, eseri dolduracak olan anlamların, tanımsız bir kaynağı değildir, yazar eserden önce gelmez."[48] Yazar, özellikle batı kültürü için, kurgunun yayılmasını ve çözülüp yeniden kurulmasını engellemeye yarayan "işlevsel bir ilke"dir.[49] Kısıtlayıcı ve dışlayıcı bir işlev gören bu ilke, farklı anlama biçimlerini diskalifiye ederek çalışmaktadır. Dönemin (sanayi ve burjuva çağının) bireyci ve özel mülkiyetçi anlayışının da etkisiyle yazar, 18 yüzyıldan bu yana, "kurgunun düzenleyicisi" rolünü üstlenmiş ve çokanlamlılığı metinden kovmuştur.[50] Başka bir deyişle, yazarın (*author*) otoritesi (*authority*) anlamın ve anlatımın paylaşılmasını, çoğalmasını, dönüştürülmesini ve kolektif olarak üretilmesini zorlaştırmıştır. Ancak yazarın yegâne yaratıcı merci olarak kalması ve işlevinin değişmemesi için herhangi bir mecburiyet yoktur. Deleuze ve Guattari'ye göre "kavramsal kişilikler kavramların ortaya çıkmasına

47 a.g.e., s. 235, 236.
48 a.g.e, s. 248.
49 a.g.e, s. 248.
50 a.g.e, s. 248.

yardımcı olan merciler" olarak görülmelidir.[51] Anlatım kolektif olarak düzenlenmekte ve böylece kimin neyi yazdığı önemsiz hâle gelmektedir.[52] Bir kitap sadece Deleuze ve Guattari özel adlarına mal edilemez çünkü her insan kendi yüzeyinde başlangıç, varış ve karşılaşma noktaları belli olmayan sonsuz çizgiden oluşan tüm bir coğrafyadır. Dolayısıyla yazar da, tıpkı kitap gibi, çokluktur ve başkalarının düşüncelerini ortak bir düzenlemede bir araya getiren bir aracıdır.

Böyle bir aracılık anlayışı, akademik çalışmalarda, edebiyatta, müzikte, çağdaş sanatta ya da sinemada muhtelif tekniklerle karşımıza çıkar. Kendinden önceki üretimlere referans verme, başkalarının sözünü ödünç alarak kendi sözünü söyleme, örnekleme (*sampling*), kopyalama, uyarlama, varyasyon, modifikasyon, yeniden dolaşıma sokma, yeniden çalıştırma, yeni işlev yükleme, yeni bağlantılar kurma, yeniden düzenleme, asamblaj, montaj, kolaj ve brikolaj bu tekniklerden bazılarıdır. Alıntılayan kişi, başka üretimlerden seçtiği parçaları ya da bir üretimin bütününü kendine göre yeniden anlamlandırır, onu çekip aldığı içerikten başka bir içeriğe taşımış ve kendine mâl etmiş olur. Mevcut üretimleri, kendi üretimine dâhil etme faaliyetine temellük (*appropriation*) adı verilmektedir. Nicolas Bourriaud'ye göre postprodüksiyonun ilk adımı budur.[53] Hem teknik gelişmeler hem de müellifin konumunu sorgulayan kuramsal çalışmalar temellük fikri üzerinde etkili olmuştur. Okurdan postprodüktör (*reader-postproducer*) olarak bahsetmek bu çerçevede mümkün hâle gelmiştir.

TEMELLÜK PRATİKLERİ

19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başında, görüntü ve sesin kayıt altına alınabilmesi ile birlikte kayıtlı materyal kendinden sonraki üretimler için kullanılabilir bir malzeme niteliği kazanmıştır. Böylece, çoğaltılmış malzemeler ve kopyalar sanatsal üretim alanında önemli bir yer edinir. Montaj, kolaj, brikolaj ve ödünç alma teknikleri görsel sanatlar arasında yaylır. Kübist ve fütürist akımlarda da rastlanan bu teknikleri, Kurt Schwitters ve Tristan Tzara gibi Dadaist sanatçılar sıkça kullanmıştır. Söz gelimi, herhangi bir gazeteden kesilen metin parçalarını bir şapkanın içine koyup karıştırmak ve rastgele seçilen parçalardan yeni bir metin oluşturmak meşhur bir tekniktir. Üretilmiş malzemeyi kendine mal etmeye yarayan tekniklerden biri olan *readymade* de 20. yüzyılın başında ortaya çıkar. Marcel Duchamp, 1913 ve 1914 yıllarında, bisiklet tekerleği ve şişe kurutucusu gibi kitlesel kullanım için üretilmiş bu nesneleri sanat faaliyetinin içine taşır. Bu nesneler, Duchamp'ın kullanımıyla, sahip oldukları bağlamdan kopup yeni bir bağlama yerleşirler.

> Duchamp, bir zihin çalışması olarak imâl edilmiş nesneler kullandığında, sanatçının el becerisi yerine nesneye yönelen bakışına vurgu yaparak 'yaratıcı

51 Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993, s. 45.

52 Bkz. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus Capitalism and Schizophrenia.*

53 Nicolas Bourriaud, *Postprodüksiyon*, çev. Nermin Saybaşılı. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2004, s. 40.

> süreç' sorunsalını dönüştürdü. Seçme ediminin, tıpkı yaratmak, resim çizmek ya da heykel yapmak kadar sanatsal süreci kurmada yeterli olduğunu ileri sürdü: Bir nesneye yeni bir fikir getirmek zaten bir üretimdir.[54]

Derlenip toparlanmış şeylere (tekrar) yeni bir fikir (fark) getirmenin üretim hâline gelmesiyle birlikte, bundan böyle her şey, sanatın malzemesi olabilecektir. Bu sonsuz olasılıklar dünyasında sanatçının nesne seçimi, seçtiği nesneyi kendi anlam dünyasında nasıl konumlandırdığı ve nesnenin bütününü ya da bir parçasını ilişkilendirdiği fikir önem kazanır. 1920 ve 1930'larda montaj tekniği sinemada etkin bir rol oynamaya başlar. 1930'lar aynı zamanda kayıtlı materyalin müzik alanında enstrüman özelliği kazandığı dönemdir. John Cage, 1939'da gerçekleştirdiği "Imaginary Landscape No.1" adlı performansına farklı devirlerde çalan fonografları enstruman olarak kullanır, 1951 tarihli "Imaginary Landscape No. 4" adlı çalışmasında ise seyircinin karşısına enstruman olarak 12 tane radyo çıkar. Performans radyo kanallarının rastgele değiştirilmesiyle gerçekleşir.[55] 1940 ve 1960 yılları arasında, Edgard Varese, Pierre Schaeffer ve Karlheinz Stockhausen ses kayıtları üzerinde deneylerini sürdürürler. 1950'lerin sonlarına doğru ise Situasyonistler, 'saptırma' (*détournement*) yöntemini gündeme getirir. Var olan bir görüntü bağlamından koparılır ve saptırılarak başka bir içerik kazanır. Guy Debord'un, *Society of the Spectacle* (Gösteri Toplumu) filmi *détournement* tekniğine bir örnektir.

Edebiyatta, sinemada, görsel sanatlarda ya da müzikte, postprodüksiyon da prodüksiyon (üretim) kadar kayda değer bir alan oluşturur. Hatta postprodüksiyon sürecinin bizzat kendisi başlı başına bir üretim sürecine dönüşür. 1960'larda William S. Burroughs farklı metinlerden aldığı parçaları bir araya getirerek kendi metinlerini yaratır ve Bryon Gysin ile beraber *cut-up* (kesip alma) tekniğini geliştirir. 1963'te Christian Marclay, farklı plaklardan aldığı parçaları birbirine yapıştırarak bir ses kolâjı üretir. 1970'lerde, Burroughs'un *cut-up* tekniğinden esinlenen John Oswald, *plunderphonia*'yı ortaya atar.[56] Oswald, üretilmiş müzikal yapımları 'yağmalayarak' ve karıştırarak (*mix*) onları yeniden düzenler. Müellifin konumunu sarsan düşünsel çalışmaların görsel sanatlar üzerindeki etkisini ise, Douglas Crimp'in küratörlüğünü üstlendiği 1977 tarihli *Pictures* sergisinde görmek mümkündür. Sherrie Levine, Troy Brauntuch, Jack Goldstein, Robert Longo ve Philip Smith'in katılımıyla gerçekleşen sergide, sanatçıların halihazırda var olan görüntüleri temellük ettiği işler yer alır. Cindy Sherman ve Richard Prince gibi hazır görüntüleri kendilerine mal etme pratiğini kullanan sanatçılar da *Pictures* sergisinin ardından bu akıma dâhil edilir ve '*Pictures* Kuşağı' adıyla anılırlar. 1980'lerde görülen teknolojik gelişmeler ile birlikte dijital örnekleme (*digital sampling*) imkânı doğar. 1983'te ortaya çıkan *sequencer* sayesinde bir klavyede çalınan notalar sentetik olarak kaydedilebilir hale

---

54 Bourriaud, *Postprodüksiyon*, s. 41.

55 Chris Cutler, "Plunderphonia", *Audio Culture: Readings in Modern Music*, der. Christoph Cox, Daniel Warner, New York: Continuum, 2004, s.145.

56 *Plunder*, yağma anlamına gelir, *phono* ise ses demektir. bu iki sözcüğün birleşmesiyle halihazırdaki üretimlerden "yağmalanan", alınan, aşırılan seslerden oluşan yeni bir düzenlemeyi işaret eden *plunderphonia* meydana gelir.

gelir. 1985'te ise *sampler*, "gerçek seslerin sayısallaştırılması ve onların önceden kaydedilmiş seslerle karıştırılması ile yapılan bir müzik besteleme yöntemi sunar."[57] Bu gelişmeler doğrultusunda Attali, "Yakında başka programlar, herkesin aynı şekilde sesleri, metinleri ve görüntüleri karıştırmasına, herkesin, başkalarının kompozisyonlarını eriterek eserleri melezleştirmesine, kopyalayıp yapıştırmasına izin verecek, öyle ki hiç kimse orijinallerini - eğer varsa - tanımayacak." diyerek öngörüsünü dile getirir.[58]

Attali'ye göre kompozisyon, "bağlantısız yalnızlıklardan ibaret değildir", aynı zamanda bir karşılaşmalar ve olasılıklar alanıdır.[59] Böyle bakıldığında, mübadeleler, ağ yapıları ve ilişkiler, müşterek üretimler aracılığıyla kompozisyona dönüşür. Attali, "kompozisyon ekonomisi"ni "bağış ekonomisinin habercisi" olarak görür.[60] Ona göre, yaratmanın ve paylaşmanın zevki, "açık, istikrarsız, çalışma amacının birikim ve eksikleri depolamak olmadığı, mutlulukların paylaşıldığı, ritimlerin, türlerin ve kuralların sonsuza dek yeniden icat edildiği" bir toplum tahayyülüne işaret etmektedir. Bu kolektif yaratım ve paylaşım ortamında, başkalarının kompozisyonları bizim de kompozisyonlarımız hâline gelir. Orijinal diye adlandırılan versiyonların tanınmaz hâle gelmesinin nedeni kolektif olarak üretilen varyasyonlardır. Yönetmen Jim Jarmusch'a göre orijinal hiçbir zaman var olmamıştır. Söz konusu olan şey, Deleuze'ün de belirttiği gibi, karşılıklı çalma ve ikili kapma ilişkileridir:

> Hiçbir şey orijinal değildir. İlham veren ve hayal gücünüzü ateşleyen her yerden çalın. Eski filmleri, yeni filmleri, müziği, kitapları, resimleri, fotoğrafları, şiirleri, rüyaları, rastgele konuşmaları, mimariyi, köprüleri, sokak işaretlerini, ağaçları, bulutları, su birikintilerini, ışığı ve gölgeleri yalayıp yutun. Doğrudan ruhunuza hitap eden şeyleri çalmayı seçin sadece. Bunu yaparsanız, işiniz (ve hırsızlığınız) sahici (otantik) olacaktır. Sahicilik değersizdir, özgünlük (orijinallik) mevcut değildir. Ve hırsızlığınızı saklamak için zahmet etmeyin - dilerseniz onu kutlayın. Her durumda, Jean-Luc Godard'ın ne dediğini hatırlayın: 'Mesele şeyleri nereden aldığınız değil, onları nereye götürdüğünüz.'

Bütün üretimlerin başka üretimlerden doğduğuna ilişkin bu kavrayışta bir fikrin kaynağı değil istikameti yani tekrarın ortaya çıkardığı fark önemlidir. Kendi sözümüzü söylerken başkalarının bizden önce söylediklerine başvurmak ve bir başkasının bizde uyandırdığı duygulardan esinlenerek başkalarında duygu uyandırmak varyasyonlar üzerinden gerçekleşir. 1980'lerin sonlarına doğru iyice popüler hâle gelen dj ve hip hop kültürleri de bu düşüncenin bir uzantısıdır. Hazıryapımları karıştırarak yeniden kurgulama (*remix*) ve başka müzik parçalarından alınan örnekler üzerine kendi sözlerini söyleyerek müzik yapma (*rapping* ve *talk over*) pratikleri halen güncelliklerini korumaktadır. Uyarlamalar ve çeşitlenmeler, okuyucu, dinleyici ya da izleyici konumundan üreticiliğe geçişin de bir

57 Attali, *Gürültüden Müziğe*, s. 184.
58 a.g.e., s. 184.
59 a.g.e., s. 189.
60 a.g.e., s.187.

yoludur. Karayip müziklerinden raggae bunun bir örneğidir.[61] Wayne Smith'in "Under Mi Sleng Teeng" plağının, 1985 sonbaharında, tahminlere göre iki yüz otuz dokuzdan fazla uyarlamasının kayıtlı bulunmaktadır. Uyarlamaya, caz, blues, r&b, kalipso, rock'n roll gibi birçok müzik türünde rastlanır. Rock'n roll şarkıcısı Elvis Presley, vokal tarzını uyarlama üzerine kurmuştur. Hebdige'e göre Presley'in bir taklitçi olması, ona ne yeteneğinden ne de başarısından bir şey kaybettirir. Elvis'in başarısı, başkalarının tarzlarını harmanlayarak kendi tarzını ortaya koymasıdır.[62]

Bu postprodüksiyon örnekleri, sanatçıyı eserin yaratıcısı ve tek sahibi olarak varsayan kavrayışların yeniden değerlendirilmesinin bir sonucu olarak görülebilir; aynı zamanda da bu kavrayışı tekrar tekrar sorgulamaya vesile olur. Telif şirketleri tam da bu noktada harekete geçer. Ticari aracılar eser üzerindeki imtiyazlarını kaybetmemek için telif hakkını ellerinde bulundurdukları bir üretimi temellük isteyenlere sayısız dava açarak sözünü ettiğimiz bu pratiklere engel olmak isterler. Bu durumda hem varyasyonların çoğalmasının hem de üretici ve alımlayıcının doğrudan ilişki kurmasının önüne geçen ticari aracılık işlevinin sorgulanması gerekir.

TİCARİ ARACILIK İŞLEVİNİN SORUNSALLAŞTIRILMASI

Fikir ve sanat eserleri, icatlar, faydalı modeller, endüstriyel tasarımlar, ticari markalar, coğrafi işaretler ve yeni bitki türleri, fikri mülkiyet yasasına tâbi olan kategorilerden bazılarıdır. Fikir ve sanat eserleri sahibinin yaşamı boyunca ve ölümünden itibaren 70 yıl süreyle korunur. Patent yasasına göre icat sahibinin hakkı 20 yıl süreyle korunur. Tescilli markanın korunma süresi ise 10 yıldır. Peki, bu koruma süreleri kimin lehine işler? Telif hakkı neyi kimden korumaktadır? McKenzie Wark'a göre telif yasası yapay tekelin hakkını korumaktadır. Richard Stallman için öncelikli olduğunu belirttiğimiz 'kullanıcının bilgi ile dilediğini yapabilme özgürlüğü' telif yasası için geri plandadır. Bu durumda, "okuyucunun hakkı yalnızca entelektüel mülkiyeti satın alma hakkıdır."[63] Bilgi, belirli materyaller üzerinde şifrelenir ve kullanıcının onu değiştirme hakkı elinden alınır. Stallman'a göre bu bir yanlış anlamadır. Telif haklarının yanlış yorumlandığını iddia eden Stallman yasanın ortaya çıkış amacının kamu yararını gözetmek olduğunu belirtir.[64] Telif, yazarın doğal hakkı değildir

---

61 "Bazen bir raggae plağı basılır ve bunu bir çırpıda aynı ritim ya da melodinin kelimenin tam anlamıyla yüzlerce farklı uyarlaması takip eder. Çıkarıları her uyarlamayla birlikte özgün bestede de ufak tefek değişiklikler görülür. Bir müzisyen farklı bir enstrümanla farklı bir solo çalacak; farklı bir tempo, ton ya da akor dizisi kullanacaktır. Bir şarkıcı farklı kelimelere vurgu yapacak ya da yenilerini ekleyecektir. Bir plak yapımcısı farklı bir düzenlemeye başvuracaktır. Bir mühendis farklı biçimler alana değin sesleri uzatacak, efektler ekleyecek, nota ve akorları çıkaracak ya da yenilerini ekleyerek yeni müzik cümlelerinin içinde ses dizilerinin yerlerini değiştirip boş alanlar yaratacaktır." Bkz. Dick Hebdige, *Kes Yapıştır: Kültür, Kimlik ve Karayip* Müziği, çev. Çağatay Gülabioğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003, s. 16.

62 "Farklı zamanlarda farklı sesleri, farklı tarzları ödünç aldı ve böylece kendine ait bir şey yarattı." a.g.e., s. 17.

63 McKenzie Wark, *Bir Hacker Manifestosu*, çev. Merve Darende. İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 2008, s. 205.

64 Stallman, "Misinterpreting Copyright - A Series of Errors", *Free Software, Free Society*, .s. 79

ve ortaya çıkış amacı yazarı daha çok üretmeye teşvik etmektir. Stallman telif hakkının Amerika'da doğal bir hak olarak değil, -aslında kısıtlı bir zaman için- yapay bir tekel olarak başladığını savunur. Telif hakkı, yayıncılara ve yazarlara kendileri için değil, kamu yararı için fayda sağlar. Bunun daha fazla yazmaya ve yayınlamaya cesaret verici olacağı tahmin ediliyordu. Ancak yazarların, yayınlanabilmek için yayıncılara haklarını devretmeleri gerekir. Yazarlar çalışmalarının değerini fark etmelerini sağlayan üretim ve dağıtım araçlarını sahiplenmezler ve böylece kendi emekleri üzerindeki kontrollerini kaybederler.[65]

Telif yasasının amacını aşmasından ve tekelleşmeye yön vermesinden rahatsızlık duyan Stallman, "entelektüel mülkiyet yasasını uygulanabilir esaret olarak kullanmaktansa, telif hakkı yasasını uygulanabilir özgürlük yaratan bir araç olarak yasanın kendisine karşı kullanır."[66] Bunu da *copyleft* ile yapar. Kullanıcı özgürlüğünün sınırlarını genişleten alternatif lisanslamalardan bir diğeri de *Creative Commons*'tır. *Creative Commons*'ın Stallman'ın Genel Kamu Lisansı'ndan farkı, kurucusu avukat Lawrence Lessig'in mülkiyetin kapsamını sorgulaması ancak mülkiyetin kendisini sorgulamaktan kaçınmasıdır.[67] Lessig mevcut hukuk ve politika söyleminin içinden konuşmaya devam eder. Lessig'in var olan koşullar içinde yaptığı manevralar Stallman'ın özgürlük anlayışı için yeterli değildir. Antonio Negri ve Michael Hardt da Stallman gibi özgürlüğün merkezinin özel mülkiyette değil ortak varoluşta olduğunu savunurlar. Ortak varoluş -serbest erişim, serbest kullanım, özgür ifade, serbest etkileşim- özel kontrolün, yani özel mülkiyet tarafından yürütülen kontrolün, onun yasal yapılarının ve piyasa güçlerinin karşısında duran özgürlük ve yeniliğin merkezidir. Bu bağlamda özgürlük, sadece ortak varoluşun özgürlüğü olabilir.[68]

Ortak varoluşun özgürlüğü için düşünme ve dayanışma becerilerinin geliştirilmesi ve bu becerilerin hayata geçirilebilmesi gerekir. Bu da bilgi ve kültürün açık bir şekilde yapılandırılması ile mümkün olur. Anthonio Negri ve Michael Hardt açık bir yapılanmanın üç katmanda gerçekleştiğini öne sürerler. İlki kablolu ve kablosuz ağlara erişimi sağlayan açık bir fiziksel katmandır. İkincisi özgür yazılım, açık kod ve protokoller gibi açık bir mantıksal katmandır. Üçüncüsü ise entelektüel çalışmanın açıklığını sağlayacak içerik katmanıdır. "Böylesi bir ortak altyapı, patentler, telif hakları ve maddi olmayan mülklerin diğer biçimleri de dâhil olmak üzere, insanların var olan fikirler, imgeler ve kodlar rezerviyle temasa geçip, onları yeniden üretmek için kullanmalarını engelleyen özelleştirme mekanizmalarına karşıdır."[69] Ancak bu noktada da bilimsel araştırma için gereken fonun nereden bulunacağı sorunuyla karşılaşırız. Pek çok araştırma türünün -ilaç, tıbbi ürünler, bilgisayar bilimleri ve maddi bilimler gibi- büyük yatırımlar gerektirdiği doğrudur. Eğer patentler ve telif haklarının ürettiği muazzam kârlar olmasaydı, bu türde araştırmaları desteklemek için özel veya kamusal kurumlar aracılığıyla bazı diğer fonların sağlanması gerekecekti.[70]

---

65 Wark, *Bir Hacker Manifestosu*, s. 204.
66 a.g.e., s. 203.
67 a.g.e., s. 131.
68 Antoni Negri, Michael Hardt, *Ortak Zenginlik*, Çev. Eflâ-Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 280.
69 a.g.e., 304.
70 a.g.e., 304.

Buluşları destekleyecek fonlar olmadığından maddi destek "telif haklarının ürettiği muazzam kârlar" ile karşılanır. Bu durum patenti ve telif haklarını bilginin özel mülkiyete dönüşmesine yol açan mekanizmalar haline getirir. Eski petrol zengini, yeni medya patronu, Getty Images'in kurucusu Mark Getty, entelektüel mülkiyetin 21. yüzyılın petrolü olduğunu iddia eder. Petrolün savaş sebebi olduğu düşünülürse entelektüel mülkiyet konusunun vahameti daha iyi anlaşılacaktır. Bütün bunlar ışığında, ticari aracılık işlevinin günümüz şartlarında gözden geçirilmesi gerektiği aşikârdır. Ticari aracılık sahiden ne işe yarar? Kültür ürünlerini yaymak için ticari aracılara gereksinim var mıdır yoksa aksine düşüncenin satılabilir olması onun yayılmasının önünde engel mi teşkil eder?

Müzisyen David Byrne, yeni çıkan müzisyenlere hayatta kalma stratejileri önerdiği makalesinde, plak şirketlerinin ne iş yaptığı sorusunu gündeme getirir.[71] Bu soruya karşılık olarak, stüdyodaki kaydın masraflarını karşılamak, alınan kaydı basılı bir ürün haline getirmek, basılan ürünü dağıtmak ve pazarlamak, ürünün satışından müzisyene pay vermek ve muhasebe işlerine bakmak gibi, plak şirketinin üstlendiği görevleri sıralar. Son kertede, bütün bu görevler, ürünün basıldığı, plak, kaset, cd gibi materallerle ilişkilidir. Öyleyse pazarlanan şey müzikten ziyade müziği taşıyan "kap"tır. Müzik ise, onu taşıyan materyalden çok daha fazlasıdır. Müzik, duyulan ve tecrübe edilen bir şeydir. Plak şirketleri ise tecrübeyi değil sadece müziği taşıyan kabı (*container*) satarlar ve taşıyıcıyı taşınanın ikamesi olarak görürler. Lewis Hyde bu ikame anlayışının, metonimi olduğunu öne sürer.[72] Müzik gibi soyut bir yapıyı, plak gibi somut bir yapının içine hapsederek pazarlamak, kaydedilen müziğin materyalle eşdeğer olduğu yanılsamasını yaratır. Ayrıca, müziği taşıyan materyal sayesinde, kaydın dağıtım hakkını ellerinde bulunduranlar da ayrıcalık kazanmış olur. Müzisyen, kaydettiği müziği, plak şirketini aşıp, doğrudan dinleyicisiyle paylaşamaz. Plak şirketi müziği taşıyan materyalin üretimine yaptığı masraf dolayısıyla, müzikal üretimin kendisi üzerinde ayrıcalıklı söz sahibi haline gelir. Oysa Byrne'ın da dikkat çektiği üzere, günümüzde ev stüdyolarında müzik üretip, üretimi diz üstü bilgisayarlara kaydetmek ve hiçbir somut materyale kaydı aktarmadan, dijital formatlar aracılığıyla müzikal üretimi internetteki ağlar boyunca yaymak mümkündür. Üstelik de bu dağıtımın maliyeti sıfıra yakındır. Hyde da, Byrne'ın müzik üretimi alanında sorduğu soruyu kitap üretimi alanına taşır ve yayıncıların ne iş yaptığını sorgular.[73] Yayınevlerinin de içerikten ziyade taşıyıcı materyali pazarladıkları sonucuna varır.

Richard Stallman satılan materyalden elde edilen kârın üreticiye değil ticari aracılara gittiğine dikkat çeker. Telif yasası her ne kadar yazarı daha fazla üretmesi için teşvik etmek ve okunacak kitap sayısı artırmak üzere ortaya çıkmışsa da önceliği zaman içinde değişmiştir. Stallman'a göre ilk hata yayıncıların okuyucuyla aynı önem seviyesine çıkarılmasıdır. İkinci hata ise yayıncıları okuyucunun üstünde tutmaktır. Üçüncü olarak ise yayıncıların gücü maksimuma çıkarılmıştır.[74] Süreç içinde gittikçe güçlenen yayıncılar

---

71 David Byrne, "David Byrne's Survival Strategies for Emerging Artists – and Megastars", http://archive.wired.com/entertainment/music/magazine/16-01/ff_byrne?currentPage=all, [20.02.2018]
72 Lewis Hyde, *Armağan*, çev. Emine Ayhan, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s.63.
73 a.g.e., 64.
74 Bkz. Stallman, "Misinterpreting Copyright - A Series of Errors"

okuyucuların bilgiye erişme ve onu kullanma özgürlüğünü ellerinden alırlar. Öncelikli unsur okuyucunun bilgiye ulaşmasından ziyade yayıncının kazancına dönüşmüştür. 1997'de ABD'de hazırlanan telif yasası ile yayınlanan herhangi bir çalışmayı belli bir sayıda kopyalamak yasaklanır. Yayını ticari amaç gütmeden arkadaşınıza hediye etmek için bile çoğaltsanız yasadışı bir iş yapmış saylırsınız. Yine ABD'de telif hakkı süresi yüz yıl civarındadır. Stallman ilk olarak tekelin 10 yıla düşürülmesi gerektiğini savunur. Bu süre çalışmanın yayınlanmasından itibaren geçerli olmalıdır. Ayrıca bu sürenin her üretim için geçerli olması gerekmez. Kitap, beste ya da film için farklılaşabilir. Stallman'a göre ticari amaç taşımayan kopyalamaya da izin verilmelidir. Telif şirketlerinin bu önerilere sıcak bakmayacakları bellidir.[75]

Kopyalamaya karşı çıkan şirketler, kopya ürünleri çalıştıran cihazların satışından kâr sağlamaktan geri durmazlar. MP3'ün yasaklanmasını destekleyen tekeller MP3 çalarlarını birer birer piyasaya sürerler. Sinemacı Alex Cox bunun tekrarlayan bir süreç olduğunu, görüntüleri videokasete kaydetmenin mümkün hale geldiği dönemde endüstrinin bu gelişmeye önce şiddetle karşı çıkarken daha sonra da onu yeni bir sektöre dönüştürdüğünü anlatır.[76] Endüstri kaşı çıktığı gelişmeyi kazanca dönüştürdüğü noktada kapar. Bu da tekelleşen şirketlerin yegâne önceliğinin kâr elde etmek olduğuna ve özgür kültürü, bilginin serbest dolaşımını ya da kullanıcının özgürlüğünü hiçe saydıklarına işaret eden bir diğer göstergedir. Çok satan kitap, gişe yapan film ya da popüler müzisyenlerin albümleri haricindeki üretimlere erişmenin zorluğu da tekellerin yarattığı başka bir sorundur. Bu sorun François Lyotard'ın bahsettiği yayıncı paradoksunu akla getirir. Bir yayıncının yayımlamayı tercih etmediği kitaplarla ilgili olarak "bana tek bir ünlü eser gösteremezsiniz ki birileri tarafından yayımlanmamış olsun" diyerek kendini savunması, yayıncı paradoksu budur.[77]

ARACILARA MEYDAN OKUYAN DİJİTAL PAYLAŞIM KÜLTÜRÜ

İnternet (*interconnected networks*) kendi aralarında bağlı ağlar anlamına gelir. Bu ağ yapısı, dünya üzerinde internete erişimi olan tüm bilgisayarları birbirlerine bağlar. Ağ olmasından dolayı dikey değil yatay, hiyerarşik değil heterarşik olarak yapılanmıştır. İnternetin kendisi yatay olarak yapılanmış olsa da internet dâhilinde hiyerarşik organizasyonlar kurmak elbette mümkündür. Ancak ben bu bölümde, internetteki yatay, otonom, heterarşik ve dağıtık (*distributed*) bir ağ protokolü olan *peer-to-peer* paylaşım yöntemini ele alacağım. *Peer-to-peer* (P2P) internet kullanıcılarının birbirleriyle doğrudan veri paylaşmalarını sağlayan çoklu

75 Telif şirketlerinin açtığı davaların sayısız örneği vardır. Aynı zamanda bir telif şirketi olan Walt Disney Company, Disney'in çizgi karakterlerinden Mickey Mouse ve Donald Duck'ın resimleriyle duvarlarını süsleyen bir anaokuluna telif davası açmaktan kaçınmaz. Walt Disney'in yarattığı çizgi filmlerinden birçoğunu başka filmlerden temellük etmiş olması da bu açıdan ironiktir. Doğum günlerinde söylenen Happy Birthday şarkısının telifini elinde bulunduran Warner Bros. Entertainment Inc. ise şarkının kullanımını tekeline alma peşindedir.

76 Bkz. Steal This Movie, 2006. https://www.youtube.com/watch?v=Ijo98_nUhrk [Son erişim tarihi: 20.02.2018]

77 Yayıncı paradoksunu Lyotard'dan aktaran Baker, "Kitap Nedir?", s. 470.

bir ortam sunar. *P2P Foundation*'ın kurucusu Michel Bauwens, P2P'yi "öznellikler-arası bir dinamik" (*intersubjective dynamic*) olarak tanımlar.[78] Başka bir deyişle P2P, zihinler-arası işbirliğine zemin hazırlayan, hareketli ve değişken bir sosyal organizasyon modelidir. Ağ yapısının dağıtık olması, kullanıcıların bir merkeze (*hub*) girmesinin zorunlu olmadığı anlamına gelir.[79] Yani merkezci ve otoriter yapı arz etmez. Herhangi bir aracıya ihtiyaç duymaksızın paylaşımda bulunmayı mümkün kılar.[80] Kimse imtiyaz sahibi değildir. Bir kullanıcının kim olduğunun önemi sunduğu katkıya göre belirlenir.[81] Program herkesin katılımına açıktır. Her bir alıcı aynı zamanda potansiyel bir verici konumundadır.[82] Burada vermek feragat içermez. Bir ses dosyası ya da html formatında bir kitap paylaşanın elinden çıkmaz. P2P, verdikçe çoğalan veri dünyaları yaratır; kurumsallaşmaya, tekelleşmeye ve metalaşmaya karşı bir fikirdir.

Bauwens'in anlattığı üzere, P2P ağ protokoküne katılmak için gerekli olan, öncelikle teknolojik altyapıdır. İnternet erişimine sahip bir bilgisayar, sizdeki verileri P2P kullanıcılarına sunmayı ve sunulan veriyi bilgisayarınıza yüklemeyi sağlar. İkinci gereklilik, alternatif bir enformasyon ve iletişim sistemidir. Otonom içerik üretimine, dağıtımına ve kullanımına izin veren bir altyapı (örneğin Web 2.0) alternatif bir enformasyon ve iletişim sistemi sunar. Üçüncü gereklilik, otonom ve küresel bir işbirliğine izin veren bir yazılımın varlığıdır. Kişisel internet günlüklerinde (*blog*) ya da kolektif veri girişine dayalı internet ansiklopedilerinde (*Wikipedia* gibi) paylaşılanların tüm kullanıcılara ulaşmasını sağlayan yazılım altyapısıdır. Dördüncü olarak, yasal bir altyapıya ihtiyaç duyulur. Programın paylaşıma açık tutulması kaynak kodun kimsenin mülkü hâline gelmemesine bağlıdır. Programın kimsenin tekelinde olmaması için alternatif lisanslama yöntemlerine başvurulur. *The General Public License* (GPL), *Libre Commons*, *Creative Commons* (CC) gibi ortak kullanımı koruyacak lisanslamalar tercih edilmelidir. Son gereklilik ise kültüreldir. Kolektif entelektüel üretimin dağılımı meselesi hisle, oluşla, bilmeyle ve değerlendirmeyle ilgilidir. Bu yüzden P2P ontolojinin, epistemolojinin ve aksiyolojinin de konusu haline gelir.[83]

P2P'nin çıkış noktalarından biri teknolojik gelişmeyse diğeri de paylaşım kültürüdür. Sevdiğimiz kitapları, müzikleri ya da görüntüleri elden ele, dilden dile dolaşıma sokmak, P2P ağ protokolünü mümkün kılan teknolojiler ortaya çıkmadan önce de yaptığımız bir şeydir. Teknolojik gelişim ise bu pratiği kolaylaştırmış ve yaygınlaştırmıştır.[84]

---

78 Michel Bauwens, "Peer to Peer: Towards a New Model of Civilization", s. 1.

79 Michel Bauwens, "Peer to Peer and Human Evolution", s. 5.

80 Aracıyı devreden çıkaran paylaşım yöntemleri, elbette internetle beraber ortaya çıkmamıştır. İnternet, yayılım ve ulaşım alanına genişletmeye yardımcı olmuştur. Şahsi imkânlarla çoğaltılan ve elden ele dağıtılan fanzinler ya da posta yoluyla dolaşıma giren posta sanatı (*mail art*) internet haricindeki P2P paylaşım yöntemlerine örnek olarak gösterilebilir.

81 a.g.e., s. 12.

82 a.g.e., 15.

83 Michel Bauwens, "The Political Economy of Peer Production".

84 Teknolojik gelişmenin paylaşımı nasıl kolaylaştırdığını müzik üzerinden takip edebiliriz. Bir konseri kaydetmek 19. yüzyılda fonogramla mümkün olmuştur. Ancak kayıt etmenin maliyeti fonogramın maliyetinden yüksek olduğu için bu teknoloji kişisel kullanıma uygun değildir. (Attali, s. 164) 20. yüzyılın başından itibaren ise radyo ortaya çıkmış ve müzik radyo aracılığıyla insanlara ulaşmaya başlamıştır. 1950'lerin başında ise devreye ses kayıt cihazı girer. Böylece ses kayıt

Sıkıştırılmış dosya formatları sayesinde internetteki paylaşım kanallarına yüklenen bir kitabı, bir filmi ya da bir müzik albümünü internet erişimi olan herkesle paylaşmak mümkündür. Çok geçmeden, bu gidişatı durdurmak amacıyla, yasal müdahale gelir. Yasaklamayla karşılaşan ilk P2P yazılım programı *Napster* olur.[85] Davalar açılmaya, paylaşım programları da yaygınlaşmaya devam eder. Davaların ardı arkası kesilmese de endüstri, dosya paylaşımını kendi yararına kullanmaktan geri kalmaz. *Apple,* kendi MP3 çalar modeli olan ipod'u piyasaya sürer ve itunes kanalıyla MP3 satmaya devam eder. Yani açılan davaların amacı, MP3'ü yasaklamak değil onun ücretsiz paylaşımını yasaklamaktır. MP3 bir materyale bağlı değildir, dağıtılması için internet bağlantısı yeterlidir. MP3'ü satan aracılar için çoğaltım ya da dağıtım masrafı yoktur. Yani müzisyenler bu aracı kurumlar olmadan da pekâlâ kendi müziklerini MP3 olarak kaydedip dinleyicilerine armağan edebilir ya da satabilirler. Bazı müzisyenler, müziklerinin internet üzerinden bedava dağıtılmasını kabul ederek bu duruma razı olurlar. Napster ile fazla bir şey kaybetmediklerini düşünürler ve 'atılabilir' tüketim malzemeleri olarak gördükleri dosyalar için kendilerine ödeme yapılmasını reddederler. Gelir kaynağı olarak sadece plaklarını konserlerini, radyo ve televizyon programlarını ve MP3 dosyaları dinleyicilerinin onlar için değer biçtikleri bağışları muhafaza etmek isterler. Onlar, herkesin istediği miktarı doğrudan doğruya yaratıcıya ödeyebileceği, kendiliğinden yapılan bir bağış, potlaç ekonomisi hayal ederler. Hatta her dinleyicinin, müziklerini istediği gibi kullanmasını, onu değiştirme ve ondan esinlenme hakkını savunurlar.[86]

Entelektüel üretimlerin çoğalma ve yayılmalarının önünde engel teşkil eden

---

işleminin maliyeti düşer. Radyoda dinlenen bir müziği, ses kalitesi yetersiz olsa da, kişisel kullanım amacıyla kaydetmek mümkün hâle gelir. Ses kalitesi yeterli, teknik açıdan gelişmiş ses kayıt aletleri 1970'lerdeki minikaset kaydedicileridir. (Attali s. 168) Kaliteli kayıt dinleme olanağı zaman ilerledikçe artar. CD ve DVD üzerine kaydedilen ses kopyaları için de geçerli olan bu durum MP3 ile beraber değişir. Ses kalitesinden ziyade sesin taşınabilirliği önem kazanır ve ses dosyasının bilgisayarda kapladığı alanın azalması için düşük frekanstaki seslerden ödün verilir.

85 Napster 1999 yılında Shawn Fanning tarafından internet kullanıcılarına sunulur. "Şirketin sunucusundan, Napster'a kaydolmak şartıyla, tüm kayıtlı bilgisayarların plak dolaplarından oluşan, neredeyse sınırsız bir plak dolabına girmek mümkün hâle gelir." (Attali, s. 169) Yılsonunda 60 milyon kişi Napster'ın ücretsiz kullanıcısı olmuştur. Napster'ın bu başarısı Amerikan Müzik Yapımcıları Birliği'ni harekete geçirir. 2000 yılına gelindiğinde, müzik grubu Metallica, yapımcıların da teşvikiyle, Napster'dan şikayetçi olur. Önce, Napster'ın geçici olarak durdurulmasına karar verilir. O arada, Bertelsmann adlı prodüksiyon şirketi MP3'leri ücretlendireceğini söyleyerek Napster'ı satın alır. Ücretli olmadan evvel Napster'a yüklenmiş ses dosyalarını bilgisayarlarına kaydetmek isteyen kullanıcıların ellerini çabuk tutmaya çalışması dolayısıyla, 2001'in Ocak ayı boyunca indirilen dosya sayısı 3 milyarı bulur. Bunun üzerine, kullanıcılarını 'korsan' yaptığı gerekçesiyle Napster'ın kapatılmasına karar verilir. (Attali, s. 170) Ancak Napster'ın müziğe erişim konusunda getirdiği yenilik ve yarattığı alışkanlık yazılımın büyük şirketler tarafından temellük edilmesine yol açar. Böylece Nullsoft adlı şirket Gnutella'yı geliştirir ve sunar. Gnutella, Napster'dan farklı olarak merkezi bir sunucuya bağlı değildir. "Napster'ınkine yakın bir sistem olmasına rağmen Gnutella'yı kontrol etmek daha zordur, çünkü dosyaların, bir sunucudan geçmeden dolaşmasını sağlar." Bu gelişmenin ardından internet kullanıcılarının kişisel elektronik posta hesapları üzerinden birbirlerine dosya göndermelerini sağlayan yazılımlar da geliştirilecektir.

86 Attali, *Gürültüden Müziğe*, s. 171. Attali'nin burada öngördüğü bağış ekonomisini Radiohead, *In Rainbows* albümü için kullanmış ve dinleyiciler istedikleri miktarı ödeyerek bu albümü aracısız satın almışlardır.

ticari aracılık işlevini kolektif üretme, keşfetme ve paylaşma zevkinin önünde tutan bir yaklaşımın yerine aracıyı devreden çıkaran yöntemleri koymak pekâlâ mümkündür.[87] Aracıların devreden çıkması müzisyenle dinleyici arasında sosyal bir bağ oluşmasına da vesile olacaktır. Bu katılıma açık paylaşım sürecinde, dinleyici, yeni teknolojilerin ona tanıdığı, edilgenliği aşma fırsatını değerlendirmekte, yalnızca dinleyici olmaktan çıkmakta ve arşivci, DJ, radyocu, yetenek avcısı gibi görevler üstlenmektedir. Tüketiciyi üreticiye dönüştüren ve katılıma davet eden başka bir dijital olanak da bilgisayar yazılımlarının kaynak kodunun açık kalmasını ve paylaşılabilir olmasını savunan özgür yazılım (*free software*) ve açık kaynak (*open source*) hareketlerinde belirir. Bir yazılım kullanıcısı şikâyet ve taleplerini yetkili mercilere bildirmek yerine değişimi bizzat kendisi gerçekleştirebilir, bilgi ve becerisine göre yazılımın üretim sürecine katkıda bulunabilir ya da kendi yazılımını başkalarının kullanımına sunabilir ve onu kodu açık kalmak suretiyle dolaşıma sokabilir. Kaynak kodun açık kalması sayesinde kullanıcılar yazılımı özgürce kullanma, test etme, geliştirme, kopyalama ve dağıtma hakkına sahip olurlar. Yazılımı geliştirme hakkı kullanıcıları birer üreticiye dönüştürür. Özgür yazılım aracılığıyla kolektif üretime ve işbirliğine izin veren bir mecra oluşur.

İnternet ve donanım teknisyenleri ve uzmanları sıklıkla, ağ ortamında ortak varoluşa - ortak bilgiler, ortak kodlar, ortak iletişim devreleri - erişimin yaratıcılık ve büyüme için asli olduğuna dikkat çeker. Bu uzmanlar, fikri mülkiyet hakları aracılığıyla bilgi ve kodun özelleştirilmesinin, ortak varoluşun özgürlüğünü yok ederek üretimi ve yeniliği engellediğini savunur.[88] 1970'lerin sonlarından itibaren rakip firmanın kendi yazılımlarından yararlanarak bilgisayar üretmesini engellemek isteyen şirketler, yazılımın paylaşılmasının önüne geçmeye başlar. Kaynak kodun kapatılmasının yanı sıra, yazılımın çoğaltılması ve dağıtılması telif yasalarıyla kısıtlanır. Lisanlı yazılımın ücretleri yükseltilir. Yazılım önemli bir gelir kaynağı haline gelir. Tekelleşmeye karşı kullanıcının özgürlüğünü savunan Richard Stallman, 1983'te açık kaynaklı GNU işletim sistemini geliştirir. 1985 yılında *Free Software Foundation*'ı (Özgür Yazılım Vakfı) kuran Stallman, kültür ürünlerinin serbest dolaşımını ve özgürce kullanılıp paylaşılmasını destekleyen "Özgür Yazılım Hareketi"ne önayak olur. Kullanıcının özgürlüğünü temel alan bu hareket, yazılımı çalıştırma, kopyalama, dağıtma, kaynak koduna ulaşabilme ve bu sayede yazılımı değiştirme, geliştirme ve geliştirilen yazılımı tekrar dağıtma özgürlüklerini benimser.[89] Bu özgürlükleri korumak amacıyla, özel mülk yazılımın paylaşılmasını engellemek için kullanılan lisanslamaya alternatif olarak *General Public License*'ı (Genel Kamu Lisansı) geliştirir. Stallman, telif ve kopyalama hakkı olan *copyright*'ın kısıtlayıcılığına karşılık

87 "Sanal ortam, gösterinin geri döndüğünü bildirirken truverlerin, yani müziği kendi zevkleri için yapanların dönüşünü de bildirmektedir. Yalnızca soylu seçkinlerin veya burjuva grubunun statüyü onaylama şeklini değil, yeni bir sosyal ifade biçimini, başka müzikal stilleri ve belki de bunların ötesinde, herkesin satmak ve satın almaktan ziyade icat etmekten ve vermekten zevk alacağı bir başka dünyayı haber verir." a.g.e., s. 179.

88 Hardt, Negri, *Ortak Zenginlik*, s. 280.

89 Richard Stallman, "Neden Açık Kaynak Özgür Yazılımın Noktasını Kaçırıyor", https://www.gnu.org/philosophy/open-source-misses-the-point.tr.html [21.02.2018]

olarak *copyleft* yaklaşımını gündeme getirir. *Copyleft* kopyalamaya müsaade edildiğini ifade eder.[90] Böylece bir üretim başkası tarafından kopyalanabilir, değiştirilebilir ve dağıtılabilir. Değiştirdiğiniz versiyonu satıp satmamak size kalmıştır. Kodu açık bırakmak kaydıyla değişikliğe uğrattığınız yazılımdan para kazanmanızın bir sakıncası yoktur. Stallman için esas mesele kullanıcı özgürlüğü, bilginin serbest dolaşımı, işbirliği ve kültürün özgürleşmesidir. Tarde gibi Stallman da bilginin paylaştıkça çoğaldığı görüşündedir. Bu görüşü savunan *copyleft* lisanslama yöntemi ile bilginin dolaşımını ve paylaşımını kısıtlayan ve tekelleşmesine sebep olan hukuki ve ekonomik yaklaşımları da sorunsallaştırır.

1998 yılında, Eric Raymond ve Bruce Perens, Özgür Yazılım Hareketi'nden ayrılanlarla beraber *Open Source Initiative*'i (Açık Kaynak Girişimi) kurarlar. Raymond, Linus Torvalds'ın geliştirdiği ve 1991 yılında kaynak kodu paylaşılan işletim sistemi Linux'u açık modelin başarılı bir örneği olarak sunar.[91] Raymond, açık modelin verimliliği arttırdığını ve iyi proje geliştirme konusunda etkili olduğunu öne sürer. Açık kaynak düşüncesinin önceliği kullanıcı özgürlüğü değil, yazılımın daha 'iyi' hale gelmesidir. Stallman'ın önceliği ise kullanıcı özgürlüğünün engellenmemesi ve kullanıcının bilgiyle istediğini yapabilmesidir. Stallman'a göre açık kaynak, bir çalışma modeli ya da "gelişim metodolojisi"dir, özgür yazılım ise "toplumsal bir hareket"tir.[92] Çünkü özgür yazılım etik ve politiktir. İki yaklaşım pratik olarak aynı olsalar da fikir temelinde ayrılmışlardır. Yine de bu fikir ayrılıkları onları karşı karşıya getirmez. Hatta ortak düşmanlarına yani Microsoft, IBM gibi tekellere karşı işbirliği yapar ve ortak projeler geliştirirler.

SONUÇ

Buraya kadar anlattıklarımı toparlayayım. Önceleri beraber üretilen ve paylaşılan kültür ürünlerinin mülkiyeti kolektiviteye aitti ama erişimi ve dağıtımı kolay değildi çünkü yeniden üretilebilirlik teknolojileri henüz gelişmemişti. Dolaşım icraya dayalı pratiklerle (hikâye anlatıcılığı gibi) ya da elle çoğaltma yöntemleriyle gerçekleştiriliyordu. Yeniden üretilebilir olduğunda ise erişimi ve dağıtımı kolaylaştı ancak mülkiyet anlayışı da değişerek bireysel hâle geldi. Bunun sebeplerinden biri kültürel üretimi taşıyan materyalin üretimin kendisine eş görülmesi ve materyale sahip olmakla içindeki düşüncelere sahip olmanın aynı şey olduğu yanılsaması yaratmasıydı. Dolayısıyla düşünce ürünleri meta dolaşımına dâhil oldu ve entelektüel üretimin kendine has bir pazarı oluştu. Bu pazar da rekabetten ve

---

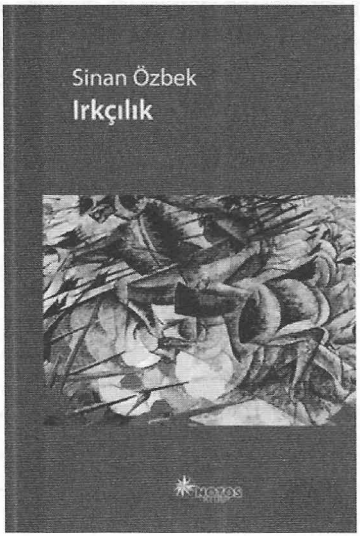
90 Stallman, *Free Software, Free Society,* s. 91. *Left,* "müsaade edilmiş, serbest bırakılmış" anlamının yanı sıra "sol" anlamına da gelir ve Stallman'ın sağdan (*right*) ziyade sol görüşe olan yakınlığına gönderme yapar. Ayrıca Stallman kendisine gelen bir mektupta karşılaştığı "all rights reserved" yani "tüm hakları saklıdır" cümlesinde kelime oyunu yaparak onu "all rights reversed" yani "tüm hakları tersine çevirilmiştir." olarak dönüştürür.

91 Eric Raymond, "The Cathedral and the Bazaar", http://www.unterstein.net/su/docs/CathBaz.pdf [21.02.2018] Bu makalede Raymond, katedrali kararların önceden belirlendiği, tartışmaya açık olmayan ve sadece neticelerden haberdar olunan kapalı bir model metaforu olarak kullanır. Pazar ise görüşlerin tartışmaya açık olduğu, kararların müşterek olarak alındığı, sonuca ulaşmaktan ziyade üretim sürecine ve çeşitliliğe önem veren açık modeli simgeler.

92 Stallman, "Neden Açık Kaynak Özgür Yazılımın Noktasını Kaçırıyor"

tekelleşmeden azade değildi elbette. Tüm bu teknolojik ve toplumsal gelişmeleri, entelektüel mülkiyetin her alanda kendini gösteren, gıdadan ilaç sektörüne kadar uzanan bir bütünün parçası olduğunu vurgulayarak, girişte kısaca göstermeye çalıştım. Entelektüel mülkiyeti savunan anlayışın hukuku ve ekonomiyi merkeze koyan bir model inşa ettiğini bu modelin de bilgiye özgür erişimi engellediğini belirttim. Bu amaçla entelektüel üretimi, müellifi, ticari aracılık işlevini sorunsallaştırmayı ve yeniden değerlendirmeyi denedim. Bir yandan da entelektüel mülkiyetçi anlayışı sorunsallaştıran ve ona alternatifler geliştirmeye çalışan pratikleri anlamak adına sanat alanından ve dijital paylaşım kültüründen örnekler verdim.

Tüm bunlar doğrultusunda diyebilirim ki, müştereklerimizi savunan katılımcı ve paylaşımcı anlayış, tüketiciliğin edilgenliğinden üreticiliğin etkenliğine geçmeye ön ayak olmaktadır. Etken hale geçiş, aynı zamanda, kültürün ve bilginin üretiminin tekelde toplanmasına ve tekelden dağıtılmasına karşı bir meydan okumadır. Böylesi bir meydan okumanın mevcut entelektüel mülkiyet anlayışına ters düşeceği aşikârdır. Başka bir deyişle, katkıda bulunanlara haklarının teslim edilmesi, o üretime başkalarınca katkı sunulmasını engellemek ve üretimin dönüşerek yoluna devam etmesini durdurmak anlamına gelmemelidir. Aksi takdirde düşünce dünyaları kısırlaşacaktır.



Sinan Özbek
Irkçılık
Notos Kitap Yayınevi'nden
Çıktı.

Müşterek üzerine beş tez

Gigi Roggero

Müştereği tartışırken şöyle bir muammayla karşılaşırız: ya bir sene öncesi çok erkendi deriz ya da bir sene sonrası çok geç olacak deriz. Ancak müşterek meselesinin tarihselleştirilmesi ve konumlandırılması–yani, emek ve sermayenin süregelen kriziyle olduğu kadar toplumsal ilişkiler ağındaki dönüşümü üzerinden de sorunsallaştırılması– gerekiyor. Benim yaptığım analizse kimilerinin "bilişsel kapitalizm" olarak adlandırdıkları çerçeveden ilerliyor (Vercellone 2006). Bilişsel kapitalizmi geçici ve araştırılası bir kavram olarak görüyorum. Bu kavram etrafında dönen tartışmalara derinlemesine girmek istemiyorum ancak az da olsa bir şeyler söylemek gerekiyor. Bilişsel kapitalizm kol emeğinin sözde yok oluşuna işaret etmez. Başka kategorilerle (mesela, bilgi ya da yaratıcı ekonomi) benzerlik de taşımaz. Merkezi bir "post-Fordizm"e ya da çevresel bir "Fordizm"e (Harvey 1989) odaklanan yaklaşımın aksine burada emek piyasasındaki belirli bir işçi kesiminin bireyselleşmesiyle emeğin daha geniş ölçekte bilişselleşmesi süreci arasındaki gerilime odaklanıyorum. Bu gerilim hem yaşayan emeğin çağdaş bileşimi hem de küresel düzeyde hiyerarşikleşme ve sömürü biçimleri bağlamında okunmasıyla eyleme geçmemize müsaade eden bir "filigran" görevi görür.

Müştereği tarihe mal etmek bir metodoloji meselesidir. Benim açımdan bilgiyi konumlandırmayan bir müşterek bilgi üretimi olamaz. Diğer bir deyişle Marx'ın ya da öteki devrimci düşünürlerin müşterekle ilgili "haklı olarak" söylediklerinde var olan ölmüş bir filolojiyle ilgilenmiyorum. Benim ilgilendiğim şey daha ziyade tüm bu düşünürlerin şu anda, mevcut tarihsel bağlamda bize söylemeleri gereken şeyleri soruşturmak. Bu bana müştereğin üretimi ve mevcut kapitalist sermaye birikimi ve kriz biçimleri arasındaki

çatışmayı analiz ederken bir başlangıç noktası verir. Filoloji ve politikayla bir derdimin olmadığını söyleyeyim. Marx ve diğer militan kuramcılarla ilgili yaptığımız okumaları taktiksel ve stratejik hedeflerinde temellenen kendi tarihsel bağlamlarına oturtmaz isek, yaşayan bir filolojinin mümkün olmayacağını öne sürüyorum. Tüm bu stratejileri ve taktikleri kendi mücadele alanımıza çekmenin yollarını bulmamız gerekiyor.

Mario Tronti, "Bilgi için savaşmak gerekir. Yalnızca gerçekten de nefret eden kişi bilgiye ulaşır" der (1966, 14; çeviri yazara ait). Operaismo ve Marx, bilgi ve bilgi üretiminde var olan radikal çatışmayı destekleyen bu devrimsel fikri kabul ederler. Deleuze'ün kavramlarıyla konuşursak bir düşünce okuluyla bir düşünce hareketini birbirinden ayırmamız gerekir. İlki akademik, disipliner ve/veya kuramsal bir alandır: bugün küresel üniversitenin düşünceyi depolitize ettiği ve canlı bilginin soyut bilgiye indirgendiği yoldur bu (Edu-factory kolektifi 2009). Buna karşın bir düşünce hareketi gerçekliği yorumlamak ve politik bilgi ekonomisi dahilinde ve buna muhalif hareket etmek için kategorileri bir araç olarak kullanır. Canlı emek bileşimine içkin kuramsal bir pratiktir bu ve militan bir sorgulamaya ve ortak bir çalışmaya dayanır (Roggero, Borio, ve Pozzi 2007). Diğer bir deyişle, yalnızca kısmi bir pozisyon alarak bütünün anlaşılmasına ve onun dönüştürülmesine –yani, müştereğin organize edilmesine– olanak sağlar.

TEZ I
MÜŞTEREĞİN İKİLİ BİR STATÜSÜ VARDIR

Bilgi, üretim kaynağı ve üretim araçları bağlamında merkezî bir konum aldığında sermaye birikim biçimleri değişir. Marx'a göre bilgi, canlı ve ölü emek arasındaki ilişkide önemliydi, fakat sermaye içinde nesneleştirilmesinden (objectification) dolayı işçiden tamamen koparılmıştır. Canlı emek bilgisinin otomatikleştirilmiş makine sistemiyle olan ortaklığı emek kapasitesinin, emek uzmanlığının (know-how) eksilmesine yol açmıştır (Marx 1973). Bugün canlı emekle ölü emek arasındaki klasik ilişki *canlı ve* ölü bilgi arasındaki ilişkiye dönüşmüştür (Roggero 2009). Yani canlı bilgi kategorisi yalnızca üretim süreci içerisinde bilimin ve bilginin merkezî rolüne değil aynı zamanda onların canlı emek içerisinde hemen toplumsallaştırılmasına ve ortaklığına da işaret eder (Alquati 1976). Bilişsel emek bileşimi, kitle eğitimi mücadelesi ve "Fordist" fabrikalardan ve ücretli emek zincirinden kurtulma savaşıyla şekillenir (Vercellone 2006). Bu süreçte bilişsel işçi bir yandan üretici işçi koşullarına indirgenirken bir yandan da otomatikleştirilmiş makine sisteminden kurtulma eğilimi taşır. Genel aklın artık ölü emekte (en azından istikrarlı geçici bir süreç boyunca) nesneleştirilmediği bir duruma yol açar bu. Yani, bilgi artık tamamen makinelere aktarılıp da işçiden koparılamaz. İşçi sabit sermayenin bazı yanlarıyla ortaklık kurarken önceki nesneleştirilme süreci şimdi terse döner. Durmaksızın üretir ve yeniden üretir, makineye hayat verir ve onu yeniden canlandırır. Aynı zamanda sosyal ve canlı bilginin süregiden fazlalığı ölü emekten/bilgiden devamlı kaçar.

Bu çerçevede canlı emeği/bilgiyi soyut emeğe/bilgiye indirgeme ihtiyacı, –yani değer yasasının nesnel krizine rağmen işi ölçme buyruğu– sermayeyi tamamen yapay zaman

birimlerini empoze etmeye zorlar. Bu, Marx'ın sözcüklerini kullanırsak, bir "ölüm kalım meselesidir": yani, artı değer yasası yok olmaz, daha ziyade sömürünün direk olarak çıplak bir ölçümü haline gelir. Sermayenin öznelliğin üretim değerini ele geçirmesi gerekiyor. Burada "ismin -i halinin her iki anlamını da kullanıyorum: öznelliğin, tikel bir öznel bölgenin (hem hünerli hem de uysal bir işçi sınıfının) tesisi, ve bir yandan da öznelliğin üretici gücü, zenginlik üretme kapasitesi" (Read 2003, 102). Böyle düşünürsek, müşterek, işbirliği kavramının salt bir kopyası değildir: işbirliğinin eş zamanlı olarak kaynağı ve üretimi, canlı emeğin ve buradaki otonom sürecin bileşim yeri, öznellik ve sosyal zenginlik üretim düzlemidir. Bugün öznellik üretim düzleminin sosyal zenginliğin üretimi olmasının sebebi budur. Sermaye "yukarı yönde" olan işbirliği çarkını çok ama çok daha az organize edebilmektedir. Biriktirme eylemi, genel olarak canlı emekle/bilgiyle üretilen değerin ele geçirilmesi meselesi çarkın sonunda çok daha fazla gerçekleşir. Bu açıdan bakınca finansallaştırmayı, değeri ölçülemeyecek bir yerde konumlandırması gereken bir sistem içinde her ne kadar bozuk da olsa gerçek ve somut bir kapitalist birikim biçimi olarak tahayyül edebiliriz. The Economist dergisine yakın bazı yazarların değişiyle finansallaşma "sermayenin komünizmidir" –müştereğin ele geçirilmesidir.

Hemen yukarıda tartışıldığı gibi müşterek bağlamında kâr ve rant arasındaki klasik ayrım oldukça problemli bir hale gelir: sermaye, geniş ölçekte direk kapitalist bir örgütlenme yokluğunda var olan işbirliğine uygunluk gösterdiğinde, bu iki kavram benzer özelliklere haiz olurlar. Bugün rant, otonom canlı emek üretimini ele geçiren bir kapitalist emir biçimidir. Sermayenin yalnızca bir parazit olduğu anlamına gelmez bu: bu ele geçirmeyi örgütlemesi de gerekir. Bu anlamda kurumsal "trend avcısı" (cool hunter) figürü çok güzel bir örnek teşkil eder. 1920lerde Henry Ford, "Siyah bir T Modeli olması şartıyla bir araba edinin," demiştir. Bu söylem, ihtiyaçları "yukarı yönde" ittiren (ancak ulaşılamayan) kapitalist rüyanın bir özeti gibidir. Buna karşın bugün trend avcısı otonom yaşam biçimlerini ve öznel ifadeleri ele geçirerek "aşağı yönde" hareket eder. "Merkez" müşterek üretim potansiyelini [potentia] ele geçirmek için "çevreye" yayılır.[1]

Bu analiz ağlar ve internet literatürüne aşina olanlar için temel bir soruya cevap verir: neden neoliberalizmin uzmanları, bilgi üretimi göz önünde bulundurulduğunda, eleştirel kuramcılar ve aktivistler tarafından belirtilen (serbest işbirliği, mülksüz stratejilerin merkezîliği, paylaşmanın yataylığı gibi) özellikleri yüceltirler? Yochia Benkler (2006) web'le ilgili müşterek ve öz örgütlü pratiklerin tanımını yapmakla başlayarak müştereklere dayanan yatay bir üretimin yükselişine dair varsayımlarda bulunur. Bu noktada Benkler entelektüel mülkiyete dayanan bir sistemden gitgide açık kodlu sosyal ağlara dayanan bir sisteme olan geçişi tarif eder. Benkler'in analizinden müştereklerin kapitalizm için hem ölümcül bir tehdit ve hem de güçlü bir kaynak haline geldiğini görebiliriz. Bu durumdan dolayı da entelektüel mülkiyet yeniliği engelleme riskini taşır, kapitalizm "mülkiyetsiz kapitalizm" haline gelir. Bu gelişmeyi yalnızca Web 2.0 vakasında değil aynı zamanda Google ve

1 "Yukarı yönde" kavramının kullanırken sermaye aracılığıyla sosyal işbirliğinin ve sosyal ilişkilerin örgütlenmesini kastederken "aşağı yönde" kavramıyla kapitalist ilişkilerin kısmî otonomisinde var olan sosyal işbirliğinin kapitalist zaptını anlatmak istiyorum.

Microsoft arasındaki çarpışmada ve IBM ve Linux'un evliliğinde fark edebiliriz. Şimdi komutun özel ve kamusal hak arasındaki ilişkinin ötesinde ve bugün normatif gelişmenin merkez aksı olan kapitalist bir çeşit "müşterek hakkı"na dayandığını söyleyebiliriz.

Mesela genel "bilgi toplumu" retoriğiyle "tüketici"nin veya "üreten tüketici"nin "serbest" ve "açık kaynak" işbirliğine dayanan birçok yazılım firması ve cep telefonu tedarikçisinin çevrimiçi müşteri hizmetlerini ele alalım. Bu "üreten tüketici" işbirliği, müşterilere yüklenen işgücü masraflarını sıfırlamayı amaçlar. Bu noktada bedava yazılım ücretsiz emek anlamına gelir; "üreten tüketici" aslında ücret almayan bir işçidir. Şirketlerin ücretli tek işçileri "üreten tüketicilerin" yazabildiklerini kontrol eden insanlardır. Kapitalizm mülkiyetten vazgeçebilir, fakat bunu asla buyurmaz! Bu bağlamda sermaye komutu tekrardan bir araya getirmek ve işbirliğini "aşağı yönde" yönetmek amacıyla entelektüel mülkiyet ve belirsizlikle canlı emeğin üretici potansiyelini devamlı engellemeye zorlanır. Üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin çağdaş ifadesidir bu ve çağdaş krizin temelidir: yani, "sermayenin komünizmi" krizidir (Fumagalli ve Mezzadra 2009). Bu yüzden sermaye sosyal işbirliğini "yukarı yönde" örgütleyemediği için sonrakinin tehlikeli gücüyle ve öncekini de kapsayacak şekilde işbirliğinin değerini ele geçirmekle yetinmelidir. Bugün sermaye canlı emek gücünün [potentia] "kötülüğünü" sınırlayarak katéchon[2] şeklini alır.

Emeğin dönüşümü çerçevesinde ve yukarıda bahsedildiği gibi kapitalist birikim bağlamında müştereğin ikili bir statüsü vardır: hem üretim biçimidir hem de yeni sosyal ilişkiler kaynağıdır; canlı bilginin ürettiği ve sermayenin sömürdüğü şeydir. Otonomi ve itaat, kendini değerli kılma (self-valorization) ve kamulaştırma arasındaki bu gerilim bir geçiş biçimini alır. Bu geçiş bir bölümden başka bir bölüme olan lineer bir atlayıştan ziyade farklı güçlerden, olanaklardan ve zamansallıklardan oluşan ve sosyal mücadelelerin "aydınlattığı" prizmatik savaş alanlarında bir arada olan farklı üretim paradigmaları arasındaki açık bir çatışma sürecidir. Bilişsel kapitalizme geçiş, Marx'ın da yazdığı gibi, işçileri üretim araçlarından ve işin gerçekleşme koşullarından her defasında koparması gereken bir ilk birikim [primitive accumulation] olarak sunar kendisini (Mezzadra 2008). Bugün bu üretim araçları toprak değil bilgidir. Bilişsel kapitalizmin ilk birikimi canlı emeği müştereğin üretiminden koparır: zamansallığı, tarih öncesindeki konumunun sürekli olarak yeniden öne sürülmesidir. Fakat bu kalıcı değişim aynı zamanda bir kırılma olasılığının, komünizmin güncelliğinin sürekli yeniden başlaması ve müşterek üretiminin otonom örgütlenmesidir.

TEZ II
MÜŞTEREK BİR DOĞAL KAYNAK DEĞİLDİR

Uluslararası tartışmada müşterek genellikle çoğul olarak –yani, müşterekler [commons] olarak ele alınır. Genellikle doğada var olan bir şey (su, toprak, çevre, bölge, aynı zamanda

2 *Katéchon*, Carl Schmitt'in kötülüğü sınırlayan gücü tarif etmek için Saint Paul'dan aldığı bir kavramdır.

da enformasyon ve bilgi) olarak tanımlanır. Müştereğin bu yorumuna kuramsal bir anlam atfedebiliriz: Karl Polanyi'nin (1944) "büyük dönüşüm" analizi. Polanyi, kapitalizmin yükselişini kendini regüle eden (self-regulating) piyasa genişlemesiyle ekonomi üzerindeki kontrolün yeniden tesis edilmesine yönelmiş olan toplumun öz savunması arasındaki gerilim hattı boyunca yeniden inşa eder. Dönüşümler, ekonomik liberalizm ve sosyal korumacılık politikası arasındaki, faydacı ilkeler ve komüniter uyum arasındaki, metalaştırma ve doğal elementlerin (mesela müştereklerin) savunulması arasındaki çatışmanın nedeni olarak ileri sürülür. Bu çerçevede sermaye zalim bir "Ütopya," diğer taraftan kendi doğallığında kendini regüle eden bir toplumu ele geçiren bir haricî varlık olarak temsil edilir. Sonuç olarak bu ifadede sermaye sosyal bir ilişki değil tarihsel bir kaza ve kendini regüle eden normdan bir sapmadır. Büyük dönüşüm, ekonomik araçlarla sosyal amaçlar arasındaki mücadeledir.

Polanyici bir bakışla antagonizmanın temel konumu sömürü ve toplumsal üretim ilişkileri değil, piyasa ve metalaştırmadır. Son yıllarda toplumsal hareketlerde ve aktivistler ve eleştirmenler arasında –mesela, ağlara ilişkin olarak– birçok "Polanyici" konumlanma baş göstermiştir. Bu tarz bir yaklaşımda mücadele, bilginin tekelciliği ile bilginin serbest dolaşımına dair liberter ya da neoliberal yükümlülük arasında anlam kazanır. Bu açıdan mesela Web 2.0 "bilgisayar korsanı ahlakı"yla "anarko-kapitalizm" arasındaki anlaşmanın olumlanmasıdır. Ancak bu yaklaşım tekele ve entelektüel mülkiyete karşı olan "sanal topluluk" savunmasının aynı zamanda sömürü ilişkilerinin devamı anlamına gelebileceğini görmez.

Bizim için mesele müşterek sorusunu mülkiyet ilişkilerinden üretim ilişkilerine taşımaktır. "Kültürün" ve "antropolojik müştereğin" önemini yüceltirken birçok Polanyici uzman Marxçı ve operaista [işçici] yaklaşımları için üretim biçimi kavramının merkezîliğini bir "ekonomizm" biçimi olarak algılar (Revelli 2001; Formenti 2008). Fakat emek kavramında olduğu gibi bu kavram da, yani "ekonomist" kavramı da tamamıyla kendi yorumlarıdır. Polanyici uzmanlar için sermaye toplumsal bir ilişki olmadığı için toplumun kontrol etmesi gereken şeylerden birisi haline gelir. Ancak emeğin ve üretimin son yıllardaki materyal dönüşümünü analiz ettiğimizde "kültürün" ve "antropolojinin," yani yaşam biçimlerinin ve öznellik ifadesinin hiç durmadan ele geçirildiğini ve ona bir değer atfedildiğini söyleyebiliriz. Artık üretim ilişkilerinde bir haricî yoktur: ele geçirme ve sömürme, aynı zamanda da direniş ve özgürleşme mevzileridir. Müşterek üretiminin ikili statüsünün baş gösterdiği yerlerdir.

Bu yüzden bir Polanyici'nin müşterekler görüşünü tanımladığımız yerde özneler birey ve toplumdur. Her ikisi de sermayenin ve metalaştırmanın dışsal işgaline karşı saf kalmış bir antrolopolojik ve doğal uzam muhafaza ederler. Birey kavramı Aydınlanma modernizminin evrensel öznesiyle süregider, toplum kavramı organik bir bütündür: her ikisi de felaket riski içinde insanlığın muhafaza edilmesiyle örtüşen genel menfaatin taşıyıcılarıdırlar. Bilgisayar korsanı ahlakıyla anarko-kapitalizm arasındaki anlaşmanın bozulduğu ya da ikincisinin ilkini ele geçirdiği durumlarda aynı uzmanlar devletin rahatsız edici hayaletine başvururlar. Onlara göre devlet "ekonomi" karşısında "toplumun" güvencesi haline gelir ya da daha ziyade toplumun kendini savunma yetersizliğinde devreye

girer. Bu parametreler dâhilinde topluluğun gerici bir anlayışla kendi kimliğini, mitolojik müştereklerini küreselleşme istilasından koruması gerekir. Yani, bu müştereklerı sadece sermayeden ve metalardan değil emekten ve göçmen hareketliliğin içindeki cisimleşmesinden koruması gerekir. Sonuç olarak politika en kötüden kaçmaya güdümlü negatif bir Ütopya ve normatif bir proje haline gelir –yani, katéchon politikası. Burada mesele müştereğin potansiyel örgütlenmesi değil sınırlandırılması ve bünyesindeki "büyüme bozukluğu" meselesidir. Kapitalist gelişmenin büyüme ve büyüme bozukluğunu içerdiğine dair yanlış anlayıştan kaynaklı olarak müşterekler imgesi kıtlık ilkesine dayanan ve bilgi üretiminin bolluğundan ve zenginliğinden farklı olan yargısal kavrama aksettirilir. Bu yaklaşıma karşın Marx'ı düşünerek şunu söyleyebiliriz: sermaye, müştereklerin farz edilen kıtlığından ziyade sınırdır.

Benim açımdan bilişsel kapitalizmde bilginin doğasının bozulması bir zorunluluktur. Bunun sebebinin bilginin müşterek olduğuna dair önceden var olan doğal aşırılıktan kaynaklanmadığını, daha ziyade bilginin canlı emekte ve canlı emeğin üretiminde somutlaşmasından dolayı müşterek olduğunu anlamamız gerekiyor. Bu yüzden tekilliklerde ortak olan şey soyut bir insanlık fikri değil de tesis edilme süreçlerindeki belirsizlik ve çatışmalarda var olan somut ve spesifik ilişkilerdir. "Biyokapital"le –yani, toplumsal biyoteknolojik ilişkilere yatırılan kapitalist değerlendirme süreçleriyle– uyumlu hale getirilen yaşam bile doğal bir elementle tanımlanamaz (Rajan 2006). Patenti alınan şey genomun kendisi ya da vücudun bazı kısımları değil, bunlara dair bilginin üretimidir. Biyokuruluşlarda bilgi ve veri üzerinden değerlendirme yaşamın kendi üretim seviyesinde yer alır. Bu yüzden de bilginin düzenlenmesi üzerinden yaratılan soyut bir yaşam olarak genom finansallaşma sürecindeki soyut parayla birleştirilir. Bu iki soyutlaştırmanın birleştirilmesi canlı emeğin üretimini ele geçirerek ve bu yüzden bugün değerlendirme sürecinde entelektüel mülkiyet sisteminin kendisinden daha önemli bir hale gelerek "kapitalist müştereği" meydana getirir.

Bu açıdan bakıldığında canlı emeğin otonom işbirliğinden, müşterekten ayrı olarak savunacak bir şeyi yoktur. Sürekli olarak üretir ve üretir. Aynı zamanda görünüşe bakılırsa doğal müştereklerde doğal olan hiçbir şey yoktur çünkü durmaksızın üretilirler ve canlı emek otonomisiyle kapitalist boyunduruk arasındaki ilişkiler tarafından yaratılan gerilim düzleminde tanımlanırlar. Bu anlamda Beverly Silver (2003) tarafından öne sürülen ve işçi hareketleri tarihindeki "Polanyi tarzı" ve "Marx tarzı" arasında var olduğu ileri sürülen karşıt ikili şema da ikna edici değildir. Ona göre Polanyi tarzı mücadeleler kamulaştırma ve proleterleşme süreçleri ile bu süreçlere karşı işçilerin geliştirdiği tepkiler arasında var olan sarkaç benzeri bir hareketle karakterize edilir; ve Marx tarzı mücadelelerin üretim örgütlenmesinin değiştiği aşamalardan geçen sömürü ilişkilerinde gerçekleştiği düşünülür. Fakat bilişsel kapitalizmde bilginin kamulaştırılmasına direnmenin sömürü ilişkilerine karşı geliştirilen bir mücadele olduğunu anlamamız gerekiyor; çünkü, bu direniş kapitalist hükümranlığa karşı (bilişsel) müşterek üretiminin kolektif kontrolü sorusunu ortaya atar.

TEZ III
MÜŞTEREK TÜMEL DEĞİL, BİR SINIF KAVRAMIDIR

Farklı müşterek ve müşterekler yorumlamalarında örtük olan şey özne meselesidir. Toplum, topluluk, birey, "üreten tüketici," tüm bu özneler farklı şekillerde de olsa insanlığı sermaye ve metalaştırma karşısında savunmaya çalışan tümel fikrini yeniden tanıtırlar. Marx tarihsel modernite öznesini, vatandaşı emek gücü kavramıyla parçalar. Fakat Marksist ve sosyalist gelenekler genel menfaatin taşıyıcısı olarak sınıf kavramı yoluyla yeni bir evrensel figür öne sürmüşlerdir. Tıpkı Marx gibi Operaismo Hareketi de bu özneyi bir kere daha parçalar ve kapitalist ilişkiler içinde ve onlara karşı tesis edilen kısmî bir özne olan işçi sınıfının genel bir insan yazgısıyla ilgilenemeyeceğini iddia eder. Soyut olan Bir, iki tarafı olan bir antagonizmaya bölünür: işçi sınıfı iktidar uygulamayı isteyen potansiyel bir güçtür [potentia]; diğer yandan sermaye ise bu gücü [potentia] sömüren iktidardır [power]. İlki efendi, ikincisi köledir. Fakat aralarında diyalektik bir içererek aşma [Aufhebung] ihtimali yoktur. Aslında evrensel özneyi zorunlu kılan diyalektik, işçi mücadelelerindeki kısmî ayaklanmada yok olur gider.

Sınıf antagonizmasındaki müşterek meselesini konumlandırırken mücadele dışında var olmayan bir sosyolojik ya da objektif sınıf imgesine işaret etmiyorum. Tronti'yi hatırlarsak, "sınıf mücadelesi olmadan sınıf olmaz" (2008, 72). Benzer şekilde hayatının son dönemlerinde Louis Althusser (2006) mücadelenin geriye dönük olarak bir neticeye varacağının düşünülmemesi gerektiğini, mücadelenin daha ziyade sınıf ayrımını oluşturan şey olduğunu iddia etmiştir. Bu fikre dayanarak operaismoda var olan sömürü ilişkilerindeki maddi yapıyla özneleşmenin (subjectivation) antagonistik süreçleri arasındaki çatışmacı ilişkileri gösteren sınıf bileşimi kategorisini kullanabiliriz (Wright 2002). Operaisti, işgücünün kapitalistik artikülasyonu ve hiyerarşisine dayanan teknik bileşim ile politik bileşim olmak üzere ikiye ayrılır –otonom bir özne olarak sınıf oluşum sürecidir bu. Bu çerçevede ne sermaye tarafından bölünen ve yabancılaşan ve bu yüzden de yeniden birleşmeye ihtiyaç duyan orijinal bir emek bütünlüğü fikri vardır, ne de kendinde-sınıf ile kendisi-için-sınıfı yeniden birleştirmek için açığa çıkması gereken bir bilinç kavramı mevcuttur. Sınıf, maddeyi ve öznel biçimlendirmenin olumsal tarihsel koşullarını öncelemediği için teknik ve politik bileşim arasındaki ilişkide ne simetri ne de diyalektik ters çevirme mümkündür. Öznellik hem mücadele içindeki bir mesele hem de aynı zamanda mücadele için olanaklılık koşuludur.

Operaismo, "Fordist" fabrikanın uzamsal-zamansal koordinatlarıyla ve sonuçta spesifik bir işçi figürüyle göze çarpan kendine özgü bir bağlamda bu kategorileri (teknik ve politik sınıf bileşimi, vb.) taklit etmiştir. Bugün canlı emek bileşiminin son kırk yılda dünya geneline yayılan mücadelelerle fark edilmeden dönüşüme uğratılmasından dolayı bu kategorilere radikal bir biçimde yeniden kafa yormamız gerekiyor. İşçi, sömürü karşıtı ve feminist mücadeleler sermayeyi küreselleşmeye zorlamışlardır.

Bu yüzden artık bir dışarısı yoktur; ne de bir dahil edilme ve dışlama diyalektiği vardır. Kapitalist ilişkilerle ve onlara karşı var olan sınıf formasyonuna dayanan yeni bir

zaman-uzam düzlemidir bu. Canlı emek bileşimi tümele indirgenmeyen farklılıkların olumlanmasına dayanırken temel olarak heterojendir de.[3] Sermaye "ayrımcı içerme" [differential inclusion] süreciyle bu işgücü heterojenliğini buyurur. Ancak canlı emekte var olan farklılıkları yalnızca sermeye mi birleştirebilir? Bu heterojenlik canlı emeğin müşterek bileşim olanağını engeller mi? Müştereğin üretim sisteminde merkezî bir hale geldiği koşullar altında sınıf kavramını yeniden düşünürken bu sorulara odaklanmak istiyorum.

Tekillikler ait oldukları köken ve kategorilerde (etnik, cinsiyet, komünitaryan, bölgesel, mesleğe bağlı, bir sosyal gruba aidiyet, vb.) sabitlenirken farklılıklar ayırıcı manada dile getirilir. Emek piyasasındaki bölünme ve ayrımcı içerme mekanizmalarını sürdüren teknik bileşimin –yani, spesifik bir politik bileşimle belirlenen canlı emek krizini yöneten sermaye tepkisinin bu olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu hiyerarşi sorgulanmadığı takdirde belirli konumları ve farklılıkları tanıma talebi kimlik politikalarına dönüştürülme riski taşır. Buna karşın Jacques Rancière'in (1999) ayrımcı içerme mekanizmalarıyla doğallaştırılan konumlardan "kimliksizleşme"yi kullanırsak politik bileşimi bir süreç olarak tanımlayabiliriz. Bu, teknik bileşimin parçalara ayrılması ve müşterek üretiminde anlam kazanan bir güç hattında yeniden birleşmesidir. Bu güç hattı sınıftır. Bu anlamda sınıfı bir varlık olarak değil bir oluş [becoming] olarak konuşabiliriz.

Ancak teknik ve politik bileşim arasındaki asimetri bu iki kategorinin ayrık olduğunu işaret etmez. Daha ziyade çoklu öznellik biçimleriyle ve kapitalist değerlendirme mekanizmalarıyla ortaya çıkan gerilimde var olan süreklilik düzenindeki açık süreçlerdir. Teknik bileşimin yalnızca kapitalist boyunduruktan ibaret olmadığını söylemek gerekiyor. Daha çok çatışmacı bir dinamik görüntüsüdür bu ve daima yıkıma açıktır. Benzer şekilde politik bileşiminin ortaklık taleplerini ve yeni kimlik politikaları görüşmelerini dışladığı düşünülmemeli. Daha çok teknik bileşim gibi onun da müşterek üretimi üzerinden var olan mücadelelerce belirlenen yeni güç alanlarının belirteci olarak düşünülmesi gerekir. Meselenin ana noktası bu iki süreçteki açık ve geriye döndürülebilir ilişkiyi tayin etmek ve tarihsel olarak belirlemektir. Bir yandan bu ilişki işçiler ve "Fordist" üretime dayanan sermaye arasındaki ilişkinin uzamsal-zamansal çizgiselliğinin bitişiyle karmaşıklaştırılır. Diğer yanda da bu ilişki şimdilerde canlı emek otonomisi ve kapitalist boyunduruk, müşterek üretimi ve kapitalist hegemonya arasındaki mücadeleyle tanımlanır.

Bu açıdan bakıldığında, müştereğin otonom örgütlenmesini "sermaye komünizmi"ne hem yaklaştırılıp hem de ondan uzaklaştırılmasıyla teknik bileşimin politik bileşimle kısmen örtüştüğünü ve ondan kısmen de ayrımlaştığını görebiliriz. Bu unsurların olası tersine çevrilebilirliği diyalektik bir tersine dönüşe değil de bir kopma olasılığına ve canlı emek potansiyelinin örgütlenmesine içkin olan radikal bir gelişim hattına işaret eder.

Tekilliklerin otonomisi ve güçlü gelişimi sınıfsız bir toplumun sonucu değil, antagonistik sosyal ilişkilerde var olan bir meseledir. Kısmîliğin isyanı canlı emek bileşimini tanımlar, fakat bu, kısmîliklerin müşterek çerçevesinde bağlanmasının imkânsız olduğu

3 Burada tarihselci evrensellik anlayışına gönderme yapıyorum: yani kavramın modernite içindeki ana yorumuna. Ancak müştereğin kısmîlik ve evrensellik arasındaki geçişken olmayan ilişkiyle il-intili olduğunu ifade edebiliriz. Yani, evrensel kısmîliği belirlemez, kısmîliğin ayaklanması sürekli olarak yeni bir evrensellik ortaya çıkarır.

sonucunu doğurmaz. Aslında müşterek, tekillik ve boş tümelin aksine, farklılıkları soyut bir özneye (liberalizmde birey ve sosyalizmde kolektif ki her biri de devletle olan özel bağları sayesinde desteklenir) indirgemeyen çeşitlilik arasındaki yeni bir ilişki biçimidir. Bir tekillik farklılıklarından vazgeçmeden kendisini diğer tekilliklerle birleştirebilir. Özetlemek gerekirse burada öne sürdüğümüz şey doğa değil çoğulluktur; birey değil tekilliktir; tümel değil müşterektir.

TEZ IV
MÜŞTEREK BİR ÜTOPYA DEĞİLDİR: ÖZEL VE KAMUSAL ARASINDAKİ DİYALEKTİĞİN ÖTESİNDEKİ YENİ ANTAGONİZMA ZAMANSALLIĞIYLA TANIMLANIR

Finansallaşmanın ekonomistler tarafından kendisine klasik manada yüklenen rolden artık çıktığını zaten söylemiştik. Bugün finansallaşma tüm kapitalist çarka hükmeder: gerçek ekonomiyle denkleşemez çünkü kapitalist birikimin müştereğin ele geçirilmesine dayandığı noktada gerçek ekonomi haline gelir. Geleneksel kapitalist çark şemasını yeni uzam-zaman koordinatlarıyla ifade edilen mevcut geçişe uygulamak mümkün mü? Son on beş yılda artan hızlı krizler silsilesine şöyle bir bakarsak (Güneydoğu Asya piyasalarının çöküşü, Nasdaq çöküşü, ve yüksek faiz krizi) bu soruya verilecek gözlemsel cevap hayır olacaktır. Yani, kriz artık sermaye çarkında bir aşama değildir; kapitalist gelişimin kalıcı koşuludur. Belki de Marx'ın Kapital'in üçüncü cildinde işaret ettiği "kapitalist üretim biçimi sınırları dâhilinde özel mülkiyet olarak sermayenin feshedilmesi" (1981, 567) meselesiyle belirtilen bir noktaya eriştik: bugün "sermaye komünizmi" müştereğin rant aracılığıyla ele geçirilmesi ve dönüştürülmesidir. Rant, sermayenin direk müdahalesi olmadan sosyal işbirliğiyle yaratılan değere el koyma [appropriation] gücüdür.

Bu açıdan bakılınca "sermaye komünizmi" özel ve kamusal arasındaki diyalektiğin ötesine gider ki bunlar aynı kapitalist madalyonun iki yüzüdür. Örnek olarak genellikle şirketleşme kategorisine gönderme yapılan güncel üniversite dönüşümlerini düşünün. Şirketleşme gelişiminde özel ve kamusalın bir araya getirilmesi göz önüne alındığında devlet üniversitesinin özel fonları arttırırken özel üniversitenin tutarlı bir biçimde devlet fonlarını ve federal fonları aldığı Amerikan bağlamına atfedebiliriz. Buna karşın İtalya'da şirketleşme trendi çelişkili bir biçimde devlet üniversitesi sistemindeki bir tür "feodal güç" eliyle mümkün hale getirilir. Fakat bu feodal güç özellikle şirketleşme hedefindeki İtalyan çözümüyken bu iki unsur arasında hiçbir çelişki yoktur. Ancak şirketleşmenin ne devlet üniversitesindeki özel fon hegemonyası anlamına geldiğini ne de üniversitenin yasal statüsünü ifade ettiğini açıkça belirtmemiz gerekiyor. Şirketleşme daha çok üniversitenin bizzat kendisinin gelir-gider hesabına, kâr mantığına, girdi-çıktıya dayanan ve eğitim ve bilgi piyasasında yarışan bir şirket olduğu anlamına gelir. Bu bağlamda –üniversitelerden çok uluslu biyoteknolojiye– bilgi şirketleri kârın, değerlendirmenin ve menkul kıymetler borsasından ve fiyatlandırma acentalarından gelen ölçümlerin büyük bir kısmını sağlayan

küresel eğitim ve bilgi piyasaları hiyerarşisindeki ana aktörlerdir.[4]

Şimdi de mevcut krizin temel kaynağı olan ve "bilgi ekonomisi" ve finansallaşma arasındaki kaynaşmanın büyük bir örneği olan borç meselesini ele alalım. Artan üniversite harçlarının klasik dışlama mekanizmasına bir dönüşü gösterdiğini düşünmek bir hata olur. Daha dikkatli bir analiz bu artışların kayıt oranlarındaki eş zamanlı artışla paralel gittiğini gösterecektir. Borç sistemi ücretlerin alınmasından önce onları düşürmek için ayırt edici bir filtredir. Eğitim ve bilgi sosyal ihtiyaçlara indirgenmediği için bu sosyal iyinin finansallaşması, bu ihtiyacın bireyselleşmesi için bir yöntem ve müşterek olarak üretilen şeyin ele geçirilmesini kolaylaştırma yoludur. Fakat finansallaşma aynı zamanda mevcut kapitalizmin kalıcı kırılganlığına dair bir semptomdur. Aslında borcun geri ödenmesine dair artan varsayımlar küresel ekonomik krizin temel öznel sebeplerinden birisi gibi duruyor.

Şayet "sermaye komünizmi" olarak finansallaşma özel ve kamusal arasındaki modern diyalektiğin üstesinden gelmek demekse, üniversitenin şirketleşmesine karşı olan hareketlenme bir kamusal model savunması olamaz.[5] Şirketleşmeye karşı gelmek kamu ve özel, devlet ve şirket arasındaki seçeneğin ötesine nasıl gidileceği sorusunu ortaya atmalıdır. Yani, hareketlenmenin sermayenin tarihsel gelişimiyle birlikte ve ona karşı olmadan bir seçenek üretmesi gerekir. Aslında kamuya duyulan cazibe, farklılıkların (özellikle sınıf farklılığının) boş bir tümel imgeye indirgenmesine ihtiyaç duyan sivil toplumun restorasyonuna ve söz konusu genel menfaate dayanır. Bu noktada kamuyu iyileştirmek devleti, modern politik hegemonya yapısına denk gelen ve söz konusu olan asıl bütünlüğün aşkınsal olarak yeniden düzenlenmesini iyileştirmedir. Buna karşın müştereğin geçmiş adına bir nostaljisi yoktur. Daha ziyade canlı emek işbirliğine, kolektif üretim zenginliğine içkin kolektif bir karar ve örgütlenmedir. Marx'ı hatırlarsak, "işçi sınıfı hali hazırda var olan devlet düzeneğini (mesela kamuyu) öylece ele geçiremez" (1966); "şimdiye kadarki tüm devrimler bu düzeneği parçalamak yerine mükemmelleştirdiler" (1963, 121-2).

Bu küresel sermaye dönüşümlerinde özele karşı kamuya duyulan herhangi bir aldatıcı cazibenin ötesinde yeni antagonizma yapısını tanımlamak amacıyla zamansallık meselesinin altını çizmek istiyorum. Güncel zamansallığın kararsız bir yapısı vardır. Bu zamansallık, bir yandan yaşamımızı sürdürmemiz için bizi devamlı yeniden oluşturulan yaşam biçimlerine zorlayarak "deneyim alanının" yaşamın istikrarsızlığıyla çözülmeye uğradığı sonsuz bir tür şimdilik üzerine düşer (Koselleck 2007). Diğer yandan bu zamansallık artık tarihselci anlatının çizgiselliğiyle belirtilen yeni bir alan açar. Aslında zamansal çerçevedeki değişikliği besleyen ve tarihi sonsuz bir şekilde şimdide yeniden açarak geçmiş ve gelecek arasındaki ilişkinin normatif çöküşünü hızlandıran şeyler yeni

---

4 Bu bağlamda şirket araçlarının ve mantığının kamu sektörüne uygulanmasının meşrulaştırıldığı bir hareket, "düşünce," ve "felsefe" olan Yeni Kamu Yönetimi teorisinin birleşme değeri kazanmasını da yorumlayabiliriz.

5 Sonraki, neoliberal sermaye aracılığıyla değil sosyal ve politik hareketlerle krize sokulmuştur. Aslında İtalyan Anomalous Wave ve ulus-aşırı (transnational) öğrenci hareketleri sloganı olan "krizin faturasını biz ödemeyeceğiz" de "devlet üniversitelerindeki krizin faturasını biz ödemeyeceğiz" anlamına gelir. Bkz www.edu-factory.org

canlı emek bileşimindeki çatışmalar ve taleplerdir.

Buna biraz daha yakından bakalım. Tarihselcilikle birlikte geleceğe duyulan pasif sevdaya ve buna dair tedrici yazgıya olduğu gibi –hem Katolik hem de sosyalist geleneklerde ortak olan eskatolojik bakış açısında yoğunlaşmıştır– geçmişe verilen değişmez değer var olan düzeni dengelemeye ve korumaya hizmet etmiştir. Bununla ve yine Koselleck'ten (2007) alıntı yaparsak "yinelemeli apokaliptik bekleme yapısı" arasında net bir benzerlik vardır: dünyanın sonu ve "gelecek güneşi" daima ertelenir. Mevcut özgürlük için çatışmaları ve talepleri nötrleştirir. Bu yüzden nostalji (hem geçmiş hem gelecek adına) gerici olma riski taşır ya da en azından etkisizdir. Buna karşın yeni zamansallıkta politika nihayet yeni bir niteliğe bürünür. Aslında zamansallık ve politika arasındaki bu ilişki birçok post kolonyal uzman tarafından tarihselci düşünceye "madun" özneleri "tarihin bekleme odasına" atan geleneksel ilerici zaman modeline radikal bir meydan okuma alanı olarak tanımlanır (Chakrabarty 2000). Tek politika biçiminin temsilî olduğunu düşünenlerce çok kullanılan bir retoriği kullanırsak, bu ön-politik ya da politik olmayan "sahne," öznellik zamanı ve onun politik olarak tesis edildiği zaman olarak "şimdinin" ayaklanmasıyla geri dönüşü olmayan bir biçimde delinir. "Henüz olmayanı" bekleme ihtiyacı olmadan ve eylem ânının teleolojik gelişi için ve eylemlerini temsilî aktörlere ya da devlet hegemonyasına aktarmaya zorlanmadan mevcut canlı emek figürleri varlıklarındaki bütünlük kararında geleceğin yokluğunu tersine çevirme konumundadırlar. Gelecekle şimdi arasındaki normatif ilişkinin kesintiye uğramasında bilincin son idealist döküntüleri de çözülür gider. Sosyal dönüşüm artık lineer bir tarihsel zorunluluk ve bilinçlilik ilerlemesi değildir: tamamıyla canlı emek otonomisi ve kapitalist ele geçirme arasındaki gerilim boyunca vuku bulan öznellik ve müşterek üretimine içkindir. Bu yüzden de müşterek bir Ütopya değildir: henüz var olmuş ya da gelecekte var olacak bir yer de değildir. Müşterek hemen şimdi buradadır ve özgürlük için yanıp tutuşur. Bu bağlamda "vaka" diye adlandırdığımız şey asla bir köken değildir: başlangıç hep şimdinin örgütlenmesi ve onun tarih yapma gücüdür. Bu, -örneğin Alain Badiou ya da Slavoj Zizek gibi- bazı çağdaş radikal filozofların teleolojik olayı metafizik bir komünizmin soyutluğunda, öznesiz ve süreçsiz, yani bedenden, çatışmalardan ve güçten [potentia] yoksun bir kavrayışta olan yaklaşımın tersi yönde gitmek demektir.

TEZ V
KOMÜNİZMİN YENİ BİR KURAMI VE PRATİĞİ OLARAK MÜŞTEREKLERİN KURUMLARI

Yeni kavramımızın parametrelerinden dolayı yeniden düşünmemiz gereken başka temel bir operaismo kategorisi var: eğilim. Daha iyi bir ifadeyle kategorinin yöntemini onarmamız gerektiği gibi kategorinin kendisini de yeniden düşünmemiz gerekiyor. Eğilim, canlı emek bileşimiyle sermayenin ele geçirdiği ayrımcı (differential) zamansallıklar arasındaki heterojenlik çerçevesinde ilerici olmayan olanaklar alanının tanımlanmasıdır. Amaç da –ilk birikim diye tabir edilen– kökeni daima tekrarlamaktır. Walter Benjamin'in diliyle konuşursak (1995) her günkü sermayenin canlı emek işbirliğinin "heterojen ve tam

zamanını" kapitalist değerin "homojen ve boş zamanına" "çevirmesi" gerekir. Benjamin'le paralel bir biçimde Sandro Mezzadra (2008) Naoki Sakai'nin "tek dilli çeviri" ile "çok dilli çeviri" arasında yaptığı ayrımı politik bir araç olarak kullanmayı önerir. İlk durumda ifadenin öznesi ötekinin dilinde var olan tutarlılığa ve homojenliğe inandığı gibi kendi dilinin tutarlılığına ve homojenliğine de inanarak bir diğeriyle konuşur. Farklılıkları kabullenir fakat bunları söz konusu asıl topluluğa atfeder. Bu çeviri biçimi, öznenin dilinin önceliğini ve hegemonyasını doğrulayan bir temsil ve dolayım olarak işlev görür. Buna karşın çok dilli çeviride yabancının konuşmadaki tüm tarafların başlangıç noktası olması bu çeviri biçimini tüm "ana dillerden" bağımsızlaştırır ve aktarımda bir hareketli özneler dili üretir. Çok dilli çeviride farklılıklar kendisini yalnızca müşterek bir süreçte birleştirir: bu yüzden de dil basitçe bir araç değil, tam da mevzunun can damarıdır.

Yani müşterek ya tek dilli çeviri yoluyla –canlı emek/bilginin soyut emek/bilgiye indirgenmesiyle– ya da çok dilli çeviri aracılığıyla daima çeviride düzenlenir. Böylece bir sınıf bileşimi yeni canlı emek öznelerinin indirgenemez çokluğuyla mümkün hale gelir. Belirli bir manada mücadelelerin heterojenliği aralarındaki iletişim fikrini zaman aşımına uğratır; ancak, bileşimin imkansızlığını iddia etmez. Öte yandan bileşim yeni bir dile çevrilme sürecinde yer alır: müştereğin diline çevrilme sürecidir bu. Diğer bir deyişle farklılıklar kendinde antagonizma araçları değillerdir: farklılıklar kimliğe, soyut bir kökene indirgendiği zaman ve sonuç itibariyle de yalnızca farklılık olarak dile geldiğinde kaçınılmaz bir antagonizma ortaya çıkar. Bu şekilde başarılı bir biçimde merkezsizleştirilir ve ehlileştirilirler (Mohanty 2003) ve sonuç olarak da kapitalist makineyle biriktirilir ve değer diline çevrilirler. Canlı emek otonomisinin politik bileşimine alan açan şey bu kapitalist çevrimin kesintiye uğramasıdır. Diğer bir deyişle sorunumuz tarihsel materyalizmin tarihselci bir anlatıdan radikal bir biçimde kopmasıdır. Kapitalist ilerlemenin eleştirisi söz konusu sermaye-olmayanın güçlendirilmesi değildir (Sanyal 2007); daha çok canlı emek işbirliğinin otonom gücüne dayanır. Aslında esas olan sınıf mücadelesidir. Bu açıdan bakıldığında üretim ilişkilerinin ekonomizm olduğunu iddia etmek üretim ilişkilerinde ekonomik bir bakış açısına sahip olmaktır. Şayet eğilim yeni bir unsurlar topluluğunu birleştiren süreksiz noktalar dizesinde tarif edilirse, "genel aydınlanma" eğilimi (Marx 1973) ve gelişim düzlemi sınıf antagonizması ve müşterek üretimindeki çeşitli çeviri mekanizmalarıyla belirlenir.

Otonomi ve ele geçirme arasındaki antagonistik ilişkiden başladığımız nokta tam da müşterek kurumları meselesini ortaya attığımız bağlamdır. Bu kurumların kesinlikle "mutlu adacıklar" ya da sömürü ilişkilerinden bağımsız özgür topluluklar olarak tasarlanmaması gerekir. Daha önce de bahsedildiği gibi mevcut kapitalizmde artık bir dışarısı bulunmamaktadır. Müşterek örgütlenmeleri canlı emek/bilgi otonomisinin ve direnişinin örgütlenmesidir, sosyal işbirliğiyle kolektif bir biçimde buyruğu ve yönelimi belirleme ve kapitalist boyunduruğu yıkan müşterek normları üretme gücüdür. Bu örgütlenmeler kriz ve karar, bileşen süreçleri ve somut politik biçimler, olay ve örgütsel artıklar, ve kapitalist hegemonyanın kurulması ve müşterek üretimi arasında –lineer ya da diyalektik olmayıp heterojen ve daimi olan– yeni bir zamansal ilişki barındırırlar. Albert

Hirschman'ın (1970) meşhur kategorilerine atıfta bulunursak, çıkış ve söz artık birbirini dışlayan alternatifler değillerdir: çıkış antagonistik sosyal ilişkilere içkinken söz müşterek üretimini eş zamanlı olarak besleyen ve savunan şeylere içkindir. Müşterek kurumları canlı emek bileşimine ve zamansallığına dayandıklarından daima onların yıkıcılığına açıktır. Müştereklerin kurumları olagelen şeyin kökeni değil, oluşun örgütlenmesidir.

Bu meseleyi öğrenci hareketlerinde görülen bazı örnekler üzerinden açmak istiyorum. İlk örnek etnik çalışmalar, kadın ve LGBT çalışmaları ve siyahlara dair yapılan çalışmaların artmasıdır. Bunların hepsinin kökü 1960'lardaki ve 1970'lerdeki hareketlere kadar gider. Post-kolonyal çalışmaların soy kütüğü de kolonyal karşıtı mücadelelerde konumlanır (Mohanty 2003). Siyahlarla ilgili yapılan çalışmalar sadece üniversitenin ve yükseköğrenimin kitleselleşmesi sürecini işaret etmemiştir: bu, aynı zamanda bilgi üretiminin örgütsel biçimlerinin kontrolüyle ifade edildiği gibi siyah toplulukların ve siyah öğrencilerin üniversite içinde ve üniversiteye karşı kolektif otonomisinin radikal bir biçimde olumlanmasıydı da. İktidar, bastırmaktan çok içerme aracı olmuştur. Bu durum 1960ların sonunda ırk entegrasyonu savunucularını desteklemek için siyahlarla ilgili çalışma programlarına bambaşka bir fon sağlayan ve siyahi güç hareketinin radikal militanlarını daha da marjinalleştiren Ford Vakfı'nın stratejisinde çok güzel bir biçimde örneklenir (Rooks 2006). Bu örnekte kapitalist örgütlenmenin nasıl da müşterek örgütlenmelerinin ele geçirilmesi ve ehlileştirilmesi biçimi olduğunu görebiliriz.

Diğer bir örnek İtalya'daki bir üniversite hareketi olan Anomalous Wave hareketidir. Gelişimi kamu üniversitesinin savunulmasına değil de son zamanlarda Anomalous Wave'in harekete eklemlediği başka bir terim olan üniversitenin "öz-eğitim" [self-education] ve "öz-reform" [self-reform] deneyimleriyle ilgili olarak yeni bir üniversitenin kurulmasına dayanır (edu-factory collective 2009). Ne hükümete ve bazı temsilî aktörlere atfedilen bir önermedir bu ne de radikal talepleri yumuşatmayı deneyen reformist bir pratiğe işaret eder. Hatta bunun tam tersidir: hemen şimdi burada radikal mevzular adına otonomi tesis etmek için örgütlenir.

Siyahlarla ilgili yapılan çalışmalarda olduğu gibi "muhalif bilgi"nin (Mohanty 1990) ve kendini eğitme deneyimlerinin ele geçirilmeye karşı bağışıklığı vardır: aslında, akademik yönetim ve politik bilgi ekonomisi bu kapsamda var olur. Diğer bir deyişle yönetme meselesi bir dışlama meselesi değil en kritik ve radikal unsurların ehlileştirilmesi meselesidir. Yani kapitalist yönetimin müştereğin kurumsal olarak ele geçirilmesi olduğunu iddia edebiliriz. Bu açıdan bakınca yönetimden önce direniş vardır. Yani yönetim tam bir kontrole dayanmaktan ziyade yapısal olarak düşmanının yaratıcı potansiyeline bağlı olduğu kalıcı bir kriz içinde yeniden üretilir. Yönetimin sürekli geri alınabilir olan açık bir süreç haline getirilmesiyle mümkün hale gelir bu.

Özetle, modernitede kamusal olan şey her birimizce üretilen ama hiçbirimize ait olmayıp devlete ait olan şeydi. Müşterek kurumlar her birimizce üretilen şeyin kolektif sahiplenilmesindeki örgütsel güçtür. Bu yüzden, Carlo Vercellone'nin (2009) dediği gibi bir şekilde finansı taklit etmemiz gerekiyor: devletin ve tüzel kişilerin nasıl "rehin" alınabileceğini bulmamız gerekiyor. Peki, kamusal ve özel arasındaki kapitalist diyalektikte

sabitlenen sosyal zenginliği, sosyal kaynakları ve sosyal güçleri kolektif olarak sahiplenmek nasıl mümkün hale gelir? Kapitalist rant tarafından ele geçirilen şeyin benimsenmesini içeren "yeni bir refah" inşası meselesidir bu. Bunun üniversite hareketlerinde merkezî bir konum olması bir tesadüf değildir.

Şimdi artık üretim güçleri ve üretim ilişkileri arasındaki çelişkiyi diyalektik olmayan bir biçimde yeniden tanımlayabiliriz. Müşterek sosyal ilişkilerin merkezi olduğunda Michel Foucault tarafından öne sürülen sömürü mücadeleleri ve özneleşme mücadeleleri arasındaki ayrımın yeniden formüle edilmesi gerekir çünkü müşterek açısından bakıldığında öznellik üretimi için yapılan mücadeleler aynı zamanda sömürüye karşı yapılan mücadelelerdir de. Böylece özgürlüğü maddi olarak yeniden düşünmek olanaklı hale gelir. Özgürlük; tekillik ve müşterek arasındaki ilişkide canlı emek gücünün [potentia] üretimindeki kolektif kontrolde cisimleştiğinde radikal bir sömürü eleştirisine dönüşür. Kapitalist gelişimin sekteye uğramasıyla birlikte farklı bir oluşa yol verir; yani, farklı bir eğilime yol açan şey üretim güçlerindeki özgürlüktür. Bu, müşterek bir özgürlüktür, çünkü kısmîdir/kısma dayanır. "Kapitalist müştereğin" ve değişim değerinin anlamındaki kırılma mitolojik bir kavram olan "müşterek çıkarlarda" yer alan kullanım değerine dönüşü gerektirmez. Daha ziyade, bu kırılma müştereğe dayanan ve sürekli olarak müşterek tarafından tesis edilen özgürlük ve eşitlik arasındaki radikal bileşimi yeniden icat eden yeni bir sosyal ilişkinin inşasıdır. Böylece, özel ve kamusal arasındaki kapitalist diyalektiğin ötesinde, Marx'tan alıntılarsak (1976), müşterek, tekil mülkiyetin "temeli olarak kolektif mülkiyet"tir. Özel ve kamusal arasındaki kapitalist diyalektiğin ötesinde, otonom bir müştereğe erişim hakkı ve müşterek mülkiyeti vardır.

Bu politik kumar, "monolojik düşünme"yle; yani, neoliberal kapitalizmin sözde yenilmezliğiyle ve totaliter yanıyla hükmedildiği iddia edilen yeni canlı emek öznelerinin pasifliğiyle ilgili son otuz yılda sürekli olarak konuşan kişilerce çok gerçekdışı görülebilir. Küresel hareketlerin sonrasında ve küresel krizin başlangıcında, bu değerlendirmenin artık bir anlamı kalmaz: neoliberalizm bitmiştir. Tabi neoliberal politikaların etkilerinin yok olduğu anlamına gelmez bu. Daha ziyade, artık tutarlı bir sistem tesis edemezler. Her gün ana akım medya, dikkate değer iktisatçılar ve hatta ılımlı hükümetler tarafından açıkça kabul edildiği gibi kapitalizm bir kriz içindedir. Bu bağlamda sadece 20 sene önce aynı öznelerin "tarihin sonunu" ilan ettiklerini hatırlamak zor.

Öznelerin görünürdeki pasifliğini düşününce Marx'ın 9 Aralık 1851'de Engels'e yazdığı mektubu (1950) akılda tutmak akıllıca olabilir. Louis Bonaparte'ye karşı gelemeyen Parislilerin "aptalca ve çocukça" davranışlarına karşı yas tutan arkadaşına yazdığı cevapta Marx "proletaryanın gücünü koruduğunu" iddia etmiştir. Marx'a göre, proletarya bu şekilde burjuvaziyi güçlendirebilecek ve onu orduyla uzlaştırabilecek olan ve işçiler için kaçınılmaz bir biçimde ikinci bir yenilgiye sebebiyet verecek olan bir ayaklanmaya girişmekten kaçınmıştır. 1950'lerin ve 60'ların operaisti'sinin toplu işçiye dönüşebilen şeyin sözde yabancılaşması ve entegrasyonuyla direniş potansiyeli bulmasına benzer yollarla bizim de mevcut canlı emek öznelerinin görünür pasifliği içinde olası tersine çevrilebilirlik hatlarını bulmamız gerekiyor. Yeni bir komünizm teorisi ve pratiği inşa etmek için aklın iyimserliğiyle başlayarak müştereğin yeni dilini öğrenmemiz gerekiyor.

Teşekkürler: *Beni "The Common and the Forms of the Commune: Alternative Social Imaginaries" sempozyumuna davet ettikleri için Anna Curcio ve Ceren Özselçuk'a; ve çevirilerdeki önerileri ve yardımları için de Mezzadra, Michael Hardt, Brett Neilson ve Alvaro Reyes'e teşekkür ederim.*

Çeviri: Caner Turan

Kaynaklar

Alquati, R., ed. 1976. L'universita` e la formazione: l'incorporamento del sapere sociale nel lavoro vivo. Aut Aut 154.
Althusser, L. 2006. Sul materialismo aleatorio. Çev. V. Morfino and L. Pinzolo. Milan: Mimesis.
Beck, U. 1992. Risk society: Towards a new modernity. New Delhi: Sage.
Benjamin, W. 1995. Angelus Novus. Saggi e frammenti. Çev. R. Solmi. Turin: Einaudi.
Benkler, Y. 2006. The wealth of networks: How social production transforms markets and freedom. New Haven, Conn.: Yale University Press.
Chakrabarty, D. 2000. Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
Formenti, C. 2008. Cybersoviet. Utopie postdemocratiche e nuovi media. Milan: Raffaello Cortina Editore. edu-factory collective. 2009. Toward a global autonomous university: Cognitive labor, the production of knowledge, and exodus from the education factory. New York: Autonomedia.
Fumagalli, A., and S. Mezzadra, eds. 2009. Crisi dell'economia globale. Mercati finanziari, lotte sociali e nuovi scenari politici. Verona: ombre corte.
Harvey, D. 1989. The condition of postmodernity: An enquiry into the origins of cultural changes. Cambridge: Blackwell.
Hirschman, A. O. 1970. Exit, voice, and loyalty: Responses to decline in firms, organizations, and states. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Koselleck, R. 2007. Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici. Çev. A. M. Solmi. Bologna: Clueb.
Marx, K., and F. Engels. 1950. Carteggio Marx-Engels. Vol. 1. Çev. M. A. Manacorda. Rome: Edizioni Rinascita.
Marx, K. 1963. The eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte. New York: International Publishers.
–. 1966. The civil war in France. Peking: Foreign Languages Publishing House.
–. 1973. Grundrisse: Foundations of the critique of political economy. Çev. M. Nicolaus. New York: Vintage.
–. 1976. Capital. Vol. 1. Çev. B. Fowkes. New York: Penguin.
–. [1981] 1991. Capital. Vol. 3. Çev. D. Fernbach. New York: Penguin. Mezzadra, S. 2008. La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale. Verona: ombre corte.

Mohanty, C. T. 1990. On race and voice: Challenges for liberal education in the 1990s. Cultural Critique 14: 179 208.
–. 2003. Feminism without borders: Decolonizing theory, practicing solidarity. Durham, N.C.: Duke University Press.
Polanyi, K. 1944. The great transformation: The political and economic origins of our time. Boston: Beacon.
Rajan, K. S. 2006. Biocapital: The constitution of postgenomic life. Durham, N.C.: Duke University Press.
Rancie`re, J. 1999. Disagreement: Politics and philosophy. Çev. J. Rose. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Read, J. 2003. The micro-politics of capital: Marx and the prehistory of the present. Albany: State University of New York Press.
Revelli, M. 2001. Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro. Turin: Einaudi.
Roggero, G. 2009. La produzione del sapere vivo. Crisi dell'universita` e trasformazione del lavoro tra le due sponde dell'Atlantico. Verona: ombre corte.
Roggero, G., G. Borio, and F. Pozzi. 2007. Conricerca as political action. In Utopian pedagogy: Radical experiments against neoliberal globalization, ed. M. Cote´, R. J. F. Day, and G. de Peuter, 163 85. Toronto: University of Toronto Press.
Rooks, N. M. 2006. White money/Black power: The surprising history of African American studies and the crisis of race in higher education. Boston: Beacon.
Sanyal, K. K. 2007. Rethinking capitalist development: Primitive accumulation, governmentality and post-colonial capitalism. New York: Routledge.
Silver, B. J. 2003. Forces of labor: Workers' movement and globalization since 1870. New York: Cambridge University Press.
Tronti, M. 1966. Operai e capitale. Turin: Einaudi.
–. 2008. Classe. In Lessico Marxiano, ed. A. del Re et al., 65 76. Rome: manifestolibri.
Vercellone, C., ed. 2006. Capitalismo cognitivo. Conoscenza e finanza nell'epoca postfordista. Rome: Manifestolibri.
–. 2009. Crisi della legge del valore e divenire rendita del profitto. Appunti sulla crisi sistemica del capitalismo cognitivo. In Crisi dell'economia globale. Mercati finanziari, lotte sociali e nuovi scenari politici, ed. A. Fumagalli and S. Mezzadra, 71-99. Verona: ombre corte.
Wright, S. 2002. Storming heaven: Class composition and struggle in Italian Autonomist Marxism. London: Pluto.

Müşterek bir sözcük: Michael Hardt ve Gigi Roggero'ya yanıt[1]

Aras Özgün

I

Michael Hardt (2017) ve Gigi Roggero'nun (2018) çalışmaları, 'komünizm'i alternatif bir etik-siyasal formül olarak yeniden canlandırmaya yönelik tartışmaların bir parçası. Halen egemen neoliberal politikaların, öne sürdükleri toplumsal programın geneldeki fiyaskosunun yanı sıra, ilintili olduklan her alanda uğradığı başarısızlık, bu tartışmaların zamanlama açısından ne kadar isabetli olduklarını ve acilen bir alternatifin bulunması gerektiğini kanıtlar nitelikte. Bu koşullarda, neoliberalizmin 'kamu yararı'nı rekabetçi piyasa ekonomisi ve sermayenin refahıyla özdeşleştiren dönüştürücü müdahalesinin ardından, 'özel mülkiyete' karşı 'kamu yararı'nı tekrar gündeme getirmek ve böylelikle tekrar liberal demokrasinin geleneksel huzurlu sularına çekilmek artık geçerli bir seçenek değil (Brown 2003). Bu olanaksızlık, Yeni Düzen[2] zamanlarına duyulan, belirsizce genel ve naif bir nostaljinin yokluğundan değil, kapitalizme içkin toplumsal çatışmanın günümüzde, tıpkı

---

1 Bu metnin orijinali Hardt ve Rogerro metinlerine bir cevap olarak yazılmıştır: Özgün, A. (2010) A Common Word, *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 22:3, 374-381. Bu metin İngilizce aslından Türkçe'ye çevrilmiş, daha sonra çevrilen metin üzerinden Özgün çeşitli düzenlemeler ve eklemeler yapmıştır. Bu haliyle, özgün bir metin olarak da değerlendirilebilir.

2 "Yeni Düzen", 1930'larda ABD'de büyük ekonomik buhrana çare olarak uygulamaya konulan, toplumsal refahı yeniden inşa etmeye yönelik bir dizi ekonomik ve siyasal onleme, ve bu önlemler alttında şekillenen tarihsel döneme işaret eder.

liberal demokratik siyasal etiğinin bir zamanlar işaret ettiği gibi, çoktan 'kamusal' ve 'özel' arasındaki hassas dengenin ötesine geçmiş olmasından.

Otonomist Marksist eleştiri saflarından gelen düşünürlerin bir zamandır geliştirmekte olduğu 'müşterekler' literatürü[3], bu bağlamda radikal siyaset felsefesine oldukça önemli bir katkı sağlamakta. Hardt ve Roggero'nun çalışmalarını da bu literatüre dahil etmek, ve bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Yeni bir komünizm arayışı çerçevesinde Lenin'e geri dönme eğilimi, bu tartışmaların etrafında şekillenen naif Yeni Düzen nostaljisinin tamamen zıttı olarak karşımıza çıkmakta. Halbuki Michael Hardt'in müdahalesi, tartışmanın yönünü siyasi iktidar sorunsalından ziyade ekonomi politik eleştirisine çevirmeyi, yani Lenin'den Marx'a geçmeyi önerir nitelikte. Hardt'a göre, emek ve üretim ilişkileri ile sermaye bileşiminin maruz kaldığı post-fordist dönüşüm, bizi komünist projenin en temel bileşenlerini, yani ekonomi politik eleştirisini, yeniden gözden geçirmeye zorluyor. Hardt'ın tarif ettiği üzere ('kamusal' ya da 'özel' değil, 'ortak' anlamında) 'müşterekler', günümüzdeki biyopolitik üretimin esası ve üzerine komünizmin siyasi-etik bir formül olarak inşa edilebileceği bir zemin. Hardt'in komünizmi ('kamusal' ya da 'özel' olması hiç fark etmeksizin) 'mülk' olmayan bir 'kolektif üretim kaynağı' olarak 'müşterekler' kavramı etrafında yeniden formüle etme girişimi, geçmişte komünizm projesini şekillendiren öncü sosyalist devlet/kamu fikrinin betimleyiciliğinden kurtulmayı hedefliyor.

II

Yine de, komünizmi yeniden ele alacaksak, özellikle de meseleyi siyasi iktidar ve devlet değil de "müşterekler" üzerinden kuracaksak, düşünsel kaynaklarımızı sadece Lenin'den Marx'a uzanan dar bir aralığın ötesinde aramakta fayda var. Hardt'ın gayet güzel bir şekilde dile getirdiği gibi, eğer böylesi bir müşterek anlayışı, ('özel' olsun 'kamusal' olsun, fark etmeksizin) 'mülkiyetin tersi' ise, ve komünizm hipotezinin mevcut mülkiyet ilişkilerini 'kamu malı' olarak soyutlaştırmak yerine, merkezinde mülkiyetin tamamen ortadan kaldırılması olan bir proje olarak tekrardan canlandırılması gerekiyorsa, dünden bugüne Marksizm'e hakim olan devletçi eğilimlere eleştirel yaklaşan başka radikal ve devrimci siyaset kuramlarının zengin uzantılarından da pekala ilham alabiliriz.

1840'ta Joseph Proudhon "mülkiyet nedir?" sorusunu sormuş ve "mülkiyet hırsızlıktır" sonucuna varmıştı. Proudhon'un mülkiyet meselesine yaklaşımı Marx'ın kapitalist üretim çözümlemesinin analitik zenginliğine sahip olmasa da, kamusal ve özel mülk ayrımını reddedişi Michael Hardt'in formüle ettiği şekliyle 'müşterek' kavramına oldukça yakın: "Mülkiyet hakkı", Proudhon'a göre, "doğal bir hak" olamaz çünkü emeğin vadettiği (Proudhon'un ifadesiyle) "toplumsal eşitlik" olasılığını mümkünsüz kılar[4]. Emek

3 Bunlar arasında Casarino ve Negri (2008), Dyer-Witheford (2006), ve Hardt ve Negri (2009)'nin eserlerini saymak mümkün.

4 Proudhon'un "sahip olma" (posession) ve "mülkiyet" arasında yaptığı ayrıma da bu tartışma baglamında gözatmaya değer olabilir; Proudhon'un ayrımına göre "sahip olma" dogrudan emek süreçleriyle, veya bunları takip eden toplumsal mübadelelerin sonucuyken, "mülkiyet" doğrudan

toplumsalı kurar, "mülkiyet ve toplum tamamıyla uzlaştırılamaz iki kurumdur", der Proudhon. (Proudhon, 1840, bölüm 1, kısım 1).

Proudhon'un şiddetle karşı çıktığı 'mülkiyet hakkı', liberal yönetimselliği (governmentality) önceleyen bir tasarruf olarak değerlendirilmeli; liberal yönetimselliğin siyasal pratiği ekonomik mantığa tabi kılması, ancak böylesi bir tasarruftan türetilebilir. Marx ise, "hırsızlığın" bir mülkiyet ihlali olarak illa ki 'mülkiyet'i ön koşul olarak kabul etmekle mümkün olabileceğini öne sürerek, Proudhon'un argümanını "gereksiz derecede karmaşık" ve "kendini çürütür" olmakla eleştirir, ki zaten ona göre Proudhon Hegel'den haberdar değildir (Marx 1865). Halbuki Proudhon'un mutualizmi, mülkiyet mevhumuna herhangi bir "emek" ürününde vücut bulan potansiyel "toplumsalı" –ya da bugün kullandığımız anlamda, 'müşterekler'i– ihlal ettiği için, yani toplumsallıktan çaldığı için karşı çıkıyordu ve "hırsızlık" olarak tanımlıyordu. Velhasıl, 1848'in "Komünist Manifesto"sunda Marx ve Engels, diğer kamu mülkiyeti biçimlerinin yanı sıra, kira üzerinde de devletin ayrıcalıklı ve tekelci hakimiyetini savunarak, "kamu mülkü komünist projenin temel dayanağıdır" diye yazacaktı.

III

Michael Hardt'in komünist projeye yeni bir zemin hazırlamak adına ekonomi politiğin eleştirisine geri dönüş çağrısı (Deleuze'cu anlayışıyla) bir 'minör Marx' arayışı içeriyor; buradaki amaç, Marksist ekonomi politiğin geleneksel formüllerini yeniden ele almaktan çok, Marx'ın asıl eleştirisi içinde emsal oluşturan endişeleri ve sorunsalları tespit etme ve benimseme yönünde. Bu öneri bizi, emeğin anlamına, sermayeyi nasıl telaffuz ettiğine, toplumsallığı nasıl yarattığına, ve bir taraftan metaları, diğer taraftan da müşterekleri nasıl şekillendirdiğine yeniden göz atmaya davet ediyor.

Otonomist eleştiri, kapitalizmin 1960'lardan başlayan dönüşümü karşısında geleneksel Marksist ekonomi-politik eleştirinin yeniden gözden geçirilmesi çabasından doğmuştu. Böylesi bir yeniden değerlendirmenin neticesinde, *operaismo*[5] sonrası düşünürler post-fordizmi yeni bir kapitalist üretim tarzı ve 'gayri-maddi emeği' bu yeni üretim tarzı içerisinde egemen bir emek biçimi olarak halihazırda tespit etmişlerdi. Otonomist eleştirinin belirleyici kavramlarından olan gayri-maddi emek, post-fordist üretim rejimlerinin, geleneksel Marxist ekonomi-politik eleştiride 'yeniden-üretim emeği' veya 'üretken olmayan emek' olarak adlandırılan (ve böylelikle kapitalist üretim ilişkilerinde ikincil konuma itilen) emek biçimlerini de doğrudan veya dolaylı olarak üretime tabi kılmasına dikkat çekerek, özellikle post-fordizm bağlamında Marx'ın "üretken / üretken olmayan" emek ayrımını geride bırakmayı öneriyordu. Fakat, Marx'ın temel kategorik ayrımı aynı zamanda ekonomi politik eleştirisinin peşi sıra gelen bir dizi siyasal analiz ve stratejiyi yapılandırdığından, 'üretken emek' kavramının 'gayri-maddi emek' olarak güncellenmesi,

artık değer birikimiyle oluşuyordu.

5 1970'lerde İtalya'daki radikal işçi hareketi. *Operaismo*, işçi sınıfını sermaye ile oluşturduğu diyalektik bağ içinde okumak yerine onunla antogonist bir ilişki kuran, bir karşı güç olarak görür. Böylece emek, sınıfsal kurulma karşı sınıfın ortadan kalkması olarak kendisini örgütler [Ed notu].

radikal siyaset kuramındaki diğer önemli eklemlenmelerin yeniden formüle edilmesi zorunluluğunu beraberinde gerektiriyordu. Bu şekilde gayri-maddi emek, otonomist teori ve siyasetin (post-fordist kapitalizmin siyasal organizasyonunu temsil eden "imparatorluk" ve küresel sınıf mücadelesinin yaygın ve heterojen öznesi olan 'çokluk' kavramlarını da kapsayan) ana terminolojisi içinde merkezi bir kavram olageldi.

Yakın zamanda bu tartışmaya yapılan bazı diğer katkıların yanı sıra, Hardt ve Roggero'nun müşterek yorumu, post-fordist biyopolitik dokunun analizinde nihai bir adım teşkil ediyor. Gayri-maddi emek, bu analiz içinde halen merkezi rolünü sürdürmekte; günümüzde müşterek, halen yalnızca onu oluşturan emek süreçlerine ve arkasında yatan üretim ilişkilerine istinaden kavranabilir. Hardt ve Roggero'ya göre post-fordizmdeki egemen üretim güçlerinin belirleyici özelliği, bunların toplumsal doğası, serbest, paylaşıma açık, ortak ve işbirlikçi biçimleridir. Gayri-maddi üretimin dilsel, iletişimsel, bilişsel ve duygulanımsal bileşenleri zorunlu olarak kolektif toplumsal kaynaklardır ve gayri-maddi emek bu kaynakları kapitalist üretim döngüleri boyunca, eş zamanlı olarak, durmaksızın yeniden üretir. Kapitalizmin post-fordist halinde temel çelişkisi yeni bir biçime bürünmekte; kapitalist üretimin bel bağladığı üretim gücü artık ancak müşterekler üretip dolaşıma sokabildiği sürece kapitalizm için üretken olabilmekte, mülkiyet altına alınıp kısıtlandığı müddetçe üretkenliğini kaybetmektedir. Hardt ve Roggero'ya göre post-fordizm bu paradoksla damgalanmıştır, ve günümüz kapitalizmi, bu nedenle lisanslama, markalaştırma, serbest çalışma (freelencing), kitle kaynaklı çalışma (crowd-sourcing) gibi yeni mülkiyet ve üretim ilişkileri geliştirmek zorundadır.

IV

Hardt ve Roggero'nun 'mülkiyet ilişkileri'ne geri dönme çağrısı oldukça stratejik bir kuramsal manevra. Bu hareketin gerçek amacı özel mülkiyet nosyonuyla tekrardan hesaplaşmak değil, çünkü 19. yüzyıldan beri komünizmin tüm biçimleri kendilerine has karşı-formüllerle kapitalizmin bu en temel öğesini halihazırda reddetmişlerdi zaten. Hardt ve Roggero'nun teşebbüslerindeki önemli fark, müşterek kavramını sadece özel mülkiyeti değil, aynı zamanda 'kamu mülkiyeti'ni de kapsayacak genellikte, tümüyle mülkiyet kavramının anti-tezi olarak formüle etmelerinde, yani çok daha geniş bir hedefi işaret etmelerinde yatıyor. Sosyalizm tarih boyunca liberal ekonomi ve siyaset söylemlerinin eleştirisi olarak kendini kurarken, kendi birincil teorik araçlarından bazılarını bu söylemlerden devşirmiş, ve onların konumlandırdığı güç ilişkilerini tersine çevirmekle yetinmişti[6]. Essasen 18. yüzyıl liberal yönetimselliğinin bir aracı olan, ama sosyalizmin bütün siyasi alanlarda kapitalizmle karşıtlığını netleştirmek için kullandığı 'kamu' kavramı da, bu devşirilen teorik araçlardan biriydi. Kamu nosyonu sosyalizmin özel mülkiyet eleştirisinin özgül ifadesini barındırmakla birlikte, bünyesinde 'sahiplik' ve zilliyet ilişkilerine dair çok sayıda referansı barındırır. 'Kamusal mülk' herkesin 'sermaye'sidir, fakat mahdut ekonominin (restricted economy)

6 Bu bağlamda, Marx'ın üretken ve üretken-olmayan emek arasında yaptığı temel kategorik ayrımın da aslında Adam Smith'den devşirildiğini hatırlamakta fayda var.

parçası olarak hala 'sermaye'dir, ve kullanımı ya da üretkenliği, hala 'kamusal mülkiyet'in dayattığı terimler ve 'kamu' tanımının sınırları içinde belirlenegelir. Örneğin, devletin ya da belediyenin sunduğu kamusal eğitimden yararlanabilmek için bir 'vatandaş' ya da 'vergi mükellefi' olmanın ötesinde, belirli bir muhitte ikamet eden vergi mükellefi bir vatandaş olmak gerekebilir. Dolayısıyla 'kamu' hiçbir zaman 'herkes' anlamına gelmez, asla herkesi temsil etmez. Kamu herzaman belli bir takım toplumsal, dilsel, hukuksal tahditleri, nüfusun bu tahditler aracılığıyla belirlenmiş kesimlerini işaret eder. Böylelikle, sadece her daim birilerini hariç tutarak sürekli 'dışardakiler' yaratmakla kalmaz, aynı zamanda mütemadiyen kapsamında paylaşılan toplumsal durumlardan soyutlanmış bir 'çoğunluk' iradesi üretir. Bu açıdan bakıldığında 'kamu' nosyonu mülkiyet kavramı etrafında şekillenmiş toplumsal ilişkiler düzenini feshetmek, zilliyeti ortadan kaldırmak yerine, bu ilişkileri tanzim etmek ve yürütmekteki yetkilerini soyut ve kolektif bir bedene devretmektedir.

Hardt ve Roggero'nun 'komünist proje' adına 'kamu mülkiyeti' nosyonunu reddetmeleri, 'kamu'yu soyut ve kolektif bir iradeyi temsil eden hegemonik konumundan uzaklaştırıyor. Bu nedenle, ekonomi politiğin eleştirisi dahilinde kamu mülkiyetine yapılan itiraz, esasen liberal demokrasi formülleri tarafından belirlenen siyasi terimlere atıfta bulunmadan kurulabilecek yeni bir siyaset aklını davet ediyor. 'Müşterek', sadece 'mülkiyet olmayan' değildir, aynı zamanda 'kamusal' da olmayandır; 'kamu'nun temsil ettiğinden çok daha farklı bir kolektif toplumsal oluşuma delalet eder. Bu anlamda kamunun yerine geçecek değil, onun ötesine geçecek bir ifadedir. Böylesi bir kuramsal müdahale, geleneksel liberal ve sosyalist söylemlerin dayattığı ikilemlerde inşa edilmeyi reddeden bir siyaset dilini konuşmamıza, ve dolayısıyla 'bir aradalığın' bambaşka bir biçimini tahayyül etmemizi mümkün kılıyor.

Kamu nosyonunu terk etmek (ya da daha doğrusu, onun ötesine geçmek) önerisinin, sosyalist kesimlerin büyük bir kısmının tepkisini çekeceğini öngörmek mümkün. Michael Hardt ve Toni Negri'nin geçmişte yaptığı kuramsal müdahalelerin ardından da benzer tepkiler gelmişti. Fakat, kamu kavramının bütün olası işlevleri halihazırda neoliberal siyasetler tarafından sistematik bir şekilde iğfal edilmişken, ve otoriter popülist iktidarlar egemenliğinde 'kamusal' herşey –'kamu yararı', 'kamusal alan', 'kamuoyu', 'ifade özgürlüğü', ve hatta 'demokrasi' bile– halen hasbelkader paylaşabildiğimiz müştereklerin istimlakına, gaspına ve sömürülüşüne mazeret üretmekten başka işe yaramayan retorik araçlardan ibaret kalmışken, artık kamu kavramınını geride bırakmanın tam da zamanı değil mi?

V

Hardt ve Roggero, gayri-maddi emekten yola çıkarak ve onun paradoksal doğasına işaret ederek, kapitalizmin post-Fordist evresinde yeni bir komünist projeyi teyit eden bir cevher buluyor; post-Fordizmin işe koştuğu üretim gücünün onun için üretken olabilmesi ancak onun antitezi olan müşterekleri de üretmesiyle mümkündür, ve bu onu sürekli yeni mülk ve üretim ilişkileri bulmaya zorlamaktadır. Eğer komünizm mülkiyetin ortadan kaldırılması demekse ve müşterekler mülkiyetin zıttı ise, bu yeni üretim biçimi komünist proje için

daha elverişlidir. Ancak, bu projeden anladığımız şey kurucu bir siyasal etik ise, ekonomi politiğin alanında bulunan bu tür bir pragmatik olumlama, onun sadece maddesel temelini teşkil edebilir. Öte yandan, post-fordist kapitalizm, üretim gücü olarak 'müşterekler'e dayanabiliyorsa, bunu başarabilmesinin önkoşulu bu müşterekleri ideolojik ve dilsel tasarruflarla (dispositions), bir etos çerçevesinde, kendi ekonomik/politik mantığına tabi kılabilmesi. Öyleyse komünizm halen farklı bir dizi dilsel ve ideolojik tasarruflar olarak, yeni bir etos olarak formüle edilmeli.

İngilizcede 'mülkiyet' (property) kelimesinin iki anlamı var. İlki sahiplik, aidiyet, iyelik bağlamında, şeylerin 'mülkiyet'ine işaret ederken, diğer anlamı birşeyleri tanımlarken kullandığımız niteliklere ve özelliklere; yani şeylerin sahip olduğu 'vasıflara' işaret etmekte. Hatta anlam ilişkileri itibarıyla 'property' terimini, 'mülkiyet'ten ziyade Türkçede zaman zaman kullanılan 'hususiyet'e daha yakın —'hususi', aynı şekilde bir yandan sahiplik anlamında 'özel'e işaret ederken, öte yandan da nitelik anlamında 'özellik'e işaret eder. Bu iki anlam sadece tek bir bağlamda birbiriyle tamamıyla örtüşür: 'mülkiyet' (sahiplik/hususiyet), birinin kimliğini (vasıflarını/hususlarını) tanımladığında —ya da başka bir deyişle, 'sahip olduklarımız' 'kim olduğumuz'a hükmettiğinde. Bu tekil bağlam, mülkiyet ilişkilerini toplumsal ilişkilerin varoluşsal bir temeli, ve sahip olmayı vatandaşlığın önkoşulu olarak kabul eden o inhisarı dilin üretiği bir şey. Ama dil devingendir; bir yandan bu özgün semantik dahilinde mülkiyetin iki anlamı iç içe geçerek 'kimliğe' işaret ederken, ikinci anlamı, ilkine doğrudan atıfta bulunma gereği duymadan aynı dil içinde barınmaya devam eder. 'Şeyler'in nitelikleri ve özellikleri – 'vasıfları' – toplumsal dilin dokusunu 'kimlik' meselelerinin ötesinde kurgular.

Hardt ve Rogerro, post-Fordizmin mülkiyet ilişkileri üzerine yaptıkları değerlendirmenin sınırlarını, ekonomik bir biçim olarak mülkiyetin birincil anlamıyla ters düşen 'müşterek' kavramı etrafında çiziyorlar. Tartışmalarının merkezindeki gayri-maddi emek, kapitalizm tarafından ise koşulduğu bağlam olan emtia üretiminin ötesinde, toplumsalın 'genel ekonomisi'ne, kurucu bir güç olarak, müşterekler üreterek eklemlenmektedir. Post-fordizmin getirdiği mülkiyet ve üretim ilişkileri çoktan nesnel tüketim mallarının kitlesel üretiminin ötesine uzanmıştır. Endüstriyel üretim ile biyopolitik üretim biçimleri arasındaki fark, sonraki biçiminde kapitalist üretimin toplumsal yaşamın sathına yayılma, toplumsal ilişkilerin derinliklerine nüfuz etme eğilimidir; önceki biçimde kapitalist üretim fabrika ve başka üretim mekanlarıyla sınırlarlanmış olarak tezahür ederken, ikincisinde eskiden bunların dışında kalan, onlardan görece yalıtılmış olarak şekillenebilen toplumsal yeniden üretime (reproduction) dair ilişkileri ve süreçleri (kültürel, eğitsel, idari aygıtlar, mahremiyet alanları ve ilişkileri gibi) de kendisi için 'üretken' kılmaya girişmiştir[7]. Dolayısıyla 'ekonomi'den anlaşılması gereken artık, 'biyopolitik üretim' diyebileceğimiz, bir dizi dilbilimsel, hukuki, ahlaki, mimari ve yönetimsel tasarrufla kurulan kapitalist üretim ilişkilerinin yapılandırdığı yaşamın bütünü olacaktır.

---

7 Bu bağlamda Christian Marazzi'nin *Sermaye ve Dil* (*Capital and Language*) eseri akla geliyor. Marazzi çözümlemesinde üretimin post-Fordizm içerisindeki finansallaşmasının aynı zamanda eylemsel dilsel (performative linguistic) ve duygulanımsal (affective) süreçlerin rant üzerindeki hakimiyetini de açıkça gösterdiğini ifade ediyor. (2008)

Tam da bu sebeple, komünizmi etik-siyasal (ethico-political) bir kurgu olarak idrak edebilmek için, tartışmayı 'mülkiyet' kavramının ikinci anlamını da içerecek şekilde genişletmemiz gerekir. 'Müşterek' ifadesi yalnızca paylaşılan ('mülkiyet' nosyonuna karşı, 'mülkiyet olmayan') ekonomik kaynakları değil, aynı zamanda dilsel, bilişsel ve duygulanımsal ilişkileri de atıfta bulunan bir ifade, 'yakınlık' ve 'ortaklık' nosyonları üzerinden kurulan, ortak bir sözcük gibi düşünülmeli. 'Ekonomi-politiğe yeniden bakmak' ve 'mülkiyet ilişkilerini' tekrardan eleştirmek, kaçınılmaz olarak bunların ilerisinde yatan 'hususiyetleri', dilsel varsayımları, arzu ve duygulanımların ekonomilerini, özneleşme (subjectivation) süreçlerini, toplumsal kodları ve kimlikleri de tartışmaya katmayı gerektirir. Yeni 'komünizm projesi' bağlamında 'müşterek' olmak 'kamusal mülkiyetin ortağı' olmak değil ama, bunun ötesinde tek ve topyekün bir dilin 'müşteri'si olmak da değil.

Hardt ve Rogerro, heterojenlik ve çokluğun (multiplicity) gayri-maddi emeğin belirleyici karakteri olduğu konusunda ısrarlılar. Biyopolitik üretimin başat emek biçiminin kapitalist değerlendirme ölçütlerinden kaçarak müşterekleri oluşturması kolay ve doğaldır, çünkü çokluklardan mürekkep heterojen nitelikleri, kapitalizmin nicel mantığı ve kurallarıyla tezat oluşturur. Üretkenliğini sağlayan heterojen doğası zamana karşı ölçülmesini, çalışma saati hesabıyla değerlendirilemesini ve o şekilde takas edilmesini olanaksız kılar. Dahası, bileşenleri çok sayıda ve çeşitli olmak durumundadır. Fordist bir fabrikanın üretim bandında çalışan işçi, sadece bir dizi mekanik parçayı bir araya getirmeyi bilmekle yükümlü iken, bugünkü Toyota fabrikasında çalışan işçi, bilgisayar kullanmak, belirli toplumsal, iletişimsel ve muhtemelen idari becerilere sahip olmak, belli bir düzeyde mühendislik kabiliyeti sergilerken estetik beğeniye dair kararlar da alabilmek —ve en nihayetinde, tüm bu niteliklerine rağmen hala sadece bir işçi olduğu gerçeğiyle barışık yaşamasını mümkün kılacak, geniş bir espri anlayışına da sahip olmak zorundadır. O halde, bu heterojen üretkenliğin doğurduğu müşterekler de aynı derecede heterojen olacaktır.

Müştereklerin ontolojisi emeğin ontolojisini yansıtmak, ve bir proje (daha doğrusu kurucu bir siyasal mantık) olarak komünizm, bu çok unsurluluğu olumlayacak şekilde tasavvur edilmeli. Ortaklığımızın temelini oluşturan, paylaştığımız bir takım vasıflar, toplumsal kimlikler, dilsel ya da kültürel hususlar ve kodlar değil, bunların hepsini aynı toplumsal beden içinde barındırabilme ve ifade edebilme kapasitesi ve arzusu, bizi farklı kılan öğeler ve ötekilerin farklılığına karşı duyduğumuz arzudur. O halde 'müşterek' kavramı her toplumsal özneyi 'bireysellik' ile damgalayarak aynı kılan, her öznede kendini tekrarlayarak evrenselliğe öykünen, aşkın ve soyut bir olarak başat gösteren (master signifier) etrafında değil, dilin devinimini mümkün kılacak olası farklılıkları ve fazlalıkları (excess) barındaracak şekilde kurulmalı.

"Müşterek" (common) kavramını bu şekilde, tekerrür ve tekdüzelik üzerinden değil de, farklılığın ontolojisi içerisinden yeniden anlamlandırdığımızda, bu anlamı iletişim (communication), toplululuk (community) gibi aynı kökten türeyen ve ilintili kavramların içine tekrardan zerketmemiz gerekir.

İletişim, böylesi bir komünist ontoloji içerisinde tasavvur edildiğinde, Habermas'ın halen tepemizde dönüp duran, bize öznelerin iletişebilmek için aynı dili

konuşması gerektiğini dayatan 'ideal iletişim' kurgusunun tamamen zıttını çağırır, daha ziyade Gregory Bateson'un "ileti fark yaratan bir farklılıktır" ("information is a difference that makes a difference") düşüncesiyle örtüşür (Bateson 1972, 448-466). Eğer iletişim zaten bildiğimizi tekrar tekrar başkalarına aktarmak, herkesçe bilinen terimlerle kurulan emirleri değiş tokuş etmek değil de, en basit haliyle daha önce bilmediğimiz birşeyi öğrenmek ise, insan ancak henüz bilmediği bir dille karşılaştığında, yeni bir dilin terimlerini öğrenmek durumunda kaldığında, gerçekten iletişim kurmak şansına sahip olur (Deleuze & Guattari 1977, 1987). Ya da böyle bir komünist ontolojinin dayatttığı 'topluluk' nosyonu, toplumsal bağın ortak bir 'kimlik' ya da ideolojik/dilsel araçlarla değil, nesnel ve duygulanımsal mevcudiyetlerle kurulan, Jean-Luc Nancy'nin 'işlevsiz topluluk' (inoperative community) olarak tabir ettiği biçime denk düşer; sadece orada olmakla, ortak bir anı paylaşmakla, yabancılarla omuz omuza gelmekle kurulabilen bir topluluktur. (Nancy 1991).

Hardt ve Roggero'nun çalışmaları (her ne kadar ekonomi-politikten, mülkiyet ilişkileri ve üretim güçlerinden yola çıkmak gerektiği üzerinde dursalar da), ister istemez 'siyasi mantık ve irade' tartışmasını da beraberinde getiriyor. Onların serimlediği haliyle müşterek, biyopolitik üretim dahilinde, 'mülkiyetin anti-tezi' olan bir 'ekonomik yapı' halinde kendini gösteriyor. Dahası, müşterekler, aynı zamanda, post-fordist kapitalizmin de dayanağı olan egemen üretim gücü şeklinde tanımlandığı için, kapitalizmin bu yeni formu, komünist projeyi haleflerine göre çok daha olanaklı kılıyor. Eğer bu doğruysa, ne komünist projenin işini zorlaştıran şeyin (sınırlı, kapitalist üretim anlamında) 'ekonomik üretim' alanında örgütlendiğini, ne de müştereklerin bu alanın içindeki baskın üretken güç konumunun kendiliğinden siyasal bir dönüşüme yol açacağını varsayabiliriz. Bugüne kadar kapitalizm, ondan sürekli kaçmaya çalışan 'üretken gücü' —emeği— yeniden ele geçirmekte, kendisine bağlı kılmakta, ve kontrol etmekte epey başarılı oldu. Bu başarısını toplumsal öznelerin arzularına hükmederek, itinayla ördüğü korku ontolojisiyle, türlü türlü güvensizlikleri besleyerek yarattığı dünya karşısında yalnızca uysallığı koruma vaadiyle ödüllendirerek gerçekleştirdi. Her ne kadar global kapitalizmin ekonomik döngüleriyle son derece ilintili, ve onun bekası açısından islevsel olsalar da (Madra 2017), son dönemlerde toplumsal mücadelelerin geleneksel cephelerini ebedi ve soyut "onlar ve biz" çatışmalarıyla işgal, ikame, ve tasfiye eden otoriter popülizmler, ancak böylesi bir tekinsizlik ikliminde mayalanabilecek olsalar da, sonuçta ideolojik kurgular (Gökmen 2017). Dolayısıyla, komünizmin cevabı başka bir dil ve başka bir ontoloji önermesi üzerinden kurulmalıdır.

VI

Bu ontolojide müşterekler farklılıkları ortak bir kelime olarak barındırır. Tanımadığımız bir dille karşılaştığımızda tanıdık bir sözcük duymaya çalışırken buluruz kendimizi. Bu tanışıklık o bilmediğimiz dili anlamamıza olanak sağlamasa da başlangıç noktası olarak, bir farklılığı iletmeye yarar sadece; "Öyle mi? Biz de aynı şeyi söyleriz. Sizde ne anlama geliyor?". Mesela Türkçe, Ermenice, ve Farsça'da aynı şekilde telaffuz edilen, fakat 'ruh'la 'beden' arasında gidip gelen yananlamlarla hepsinde bir küçültme eki olarak kullanılan

'can' gibi; Nurcan, Noracan, vs. Müşterek olan böyle bir sözcüktür; her dilde biraz farklı bir anlam ifade eder, ama onu 'müşterek' kılan, 'ortak' yapan, iletildiğinde paylaşılan şey, ifade ettiği farklılıktır. Belki de komünizm bir 'proje' olarak değil de, müşterek bir sözcük olarak tasavvur edilmeli.

Çeviri: Dilara Bilgisel

Kaynaklar

Bateson, G. 1972. Steps to an ecology of mind. New York: Ballantine.

Brown, W. 2003. Neo-liberalism and the end of liberal democracy. Theory and Event 7 (1).

Casarino, C., and A. Negri. 2008. In praise of the common: A conversation on philosophy and politics. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, G., and F. Guattari. 1977. Anti-Oedipus: Capitalism and schizophrenia. New York: Viking.

— 1987. A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Dyer-Witheford, N. 2006. The circulation of the common. http://slash.autonomedia.org/node/5259.

Hardt, M. 2010. The common in communism. Rethinking Marxism 22 (3): 346- 56.

Hardt, M., and A. Negri. 2000. Empire. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

— . 2004. Multitude. War and democracy in the age of empire. New York: Penguin.

— . 2009. Commonwealth. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Gökmen, Ö. (2017) "Jan-Werner Müller, What Is Populism? (2016)," *Markets, Globalization & Development Review*: Vol. 2: No. 2, Article 7. DOI: 10.23860/MGDR-2017-02-02-07

Madra, Y. M. (2017) "Antinomies of Globalization," *Markets, Globalization & Development Review*: Vol. 2: No. 3, Article 4. DOI: 10.23860/MGDR-2017-02-03-04

Marazzi, C. 2008. Capital and language: From the new economy to the war economy. Cambridge, Mass.: Semiotext(e).

Marx, K. 1865. On Proudhon. Letter to J. B. Schweizer, 24 January 1865. Der Social-Demokrat, 1, 3, and 5 February. http://www.marxists.org/archive/marx/works/1865/letters/65_01_24.htm.

Marx, K., and F. Engels. 1964. The communist manifesto. Trans. P. Sweezy. New York: Monthly Review Press.

Nancy, J.-L. 1991. The inoperative community: Theory and history of literature. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Proudhon, P. J. 1840. What is property? http://www.marxists.org/reference/subject/economics/proudhon/property/ch02.htm.

Roggero, G. 2010. Five theses on the common. Rethinking Marxism 22 (3): 357- 73.

Park, mera, sinema: müşterekleri mülkiyetle birlikte düşünmek

Begüm Özden Fırat

Sosyal medyada dolaşan, nerede çekildiğini bilmediğim bir fotoğrafla başlamak istiyorum. Yüksek taş duvarların üzerine gerilmiş tel örgünün üzerine asılı eskimiş bir "özel mülktür" tabelasına çiziktirilmiş "Neden?" yazılaması. Tabelanın yerleştirildiği tel örgüler ardında silueti belli belirsiz bir bina ve bir bahçe var. Tabela başka hiçbir şey demese de, biliyoruz, bu duvar aşılamaz, buraya girilemez. Yazılama ise "neden" diye soruyor. Blomley, çit, daraba ya da tabelalar gibi mülkiyet emaresi olan bu tür nesnelerin, mekâna ve bedenlere dayattığı gücü doğrudan devletten ya da hukuktan almadığını söyler. Bunlar daha ziyade performatif edimlerdir; gücünü türetkenlikten alır, diğer benzer mülkiyet performanslarını başarıyla alıntılayarak etki eder ve böylece benzer performansları mecbur kılar (2013: 25). "Neden?",

tam da mülkiyetin kültürel ve toplumsal anlatılarına ve onun performatif zoruna karşı sorulan bir soru. Carol Rose, hiç bir yasal sahiplik ilişkileri olmamasına rağmen, insanların belirli alanlar üzerinde mülkiyet iddiası ileri sürüyor gibi eylemde bulundukları belirtir ve bu tip iddia ve eylemlere " "asılsız" ya da "hayali" mülkiyet (illusory property) adını verir. Yazıda, bu tip "asılsız" mülkiyet iddia ve eylemlerine, ya da burada kavramsallaştıracağım şekliyle, müşterek mülkiyet iddialarına odaklanıyorum. Bu nedenle, bu fotoğraf bizlere iyi bir başlangıç noktası sunuyor, zira tabelanın işaret ettiği hukuki statünün ne olduğunu bilinmesine rağmen ısrarla soruyor: Özel mülkiyet ama peki neden?

Son on yılda Türkiye'de kent ve kır devasa bir hafriyat alanı haline gelmiş vaziyette. Yerin altı ve üzeri birbirine karışıyor; kepçelerin vurduğu yerden insan kemikleri, sikkeler, toprak altında kalmış tarihi binalar gün yüzüne çıkıyor. Her kazı ile geçmiş adeta bugüne musallat oluyor. Katı olan her şey yıkılırken, verili ve değişmez kabul edilen kurum ve kavramlar alt üst oluyor; diğer yandan yeni kavramlar işe koşuluyor. Mülkiyet de, geçmiş ve bugün ile ilişkisi içerisinde, bu neoliberal dönüşümden payını alan kavram ve kurumlardan bir tanesi. Buna mukabil, müşterekler ve çitleme kavramları da kırda ve kentteki bu dönüşümü ve bu dönüşüme karşı ortaya çıkan kolektif eylemleri anlamak için akademinin ve toplumsal hareketlerin söz dağarcığına girmiş durumda. Bu yazı, müşterekler ve çitleme tartışmasını mülkiyet kurumu ve kavramı ile ilişkilendirerek tartışmayı amaçlıyor. Yakın dönemde kır ve kentte ortaya çıkan bir dizi ortak alan mücadelesinden yola çıkarak, farklı mülkiyet biçimlerinin (özel, devlet ve müşterek) birbirleriyle olan ilişkisini ve geçişliliğini göstererek, genişlemekte olan müşterekler literatürüne ve mücadelelerin kendisine katkıda bulunmayı umuyorum.

Müştereklerin günümüzdeki tartışmalarına ilham veren, Marksist literatürde feodalizmden kapitalizme geçiş sürecini sermayenin tarihsel olarak kuruluşuyla birlikte açıklayan "ilk birikim" kavramsallaştırmasıdır. Buna göre, geçişin kritik noktası, karşılıklı sorumluluk ve yükümlülüklere dayalı feodal toprak sistemini devlet içi ve dışı aktörlerin müdahalesiyle "zor" ile dönüştüren, ortak kullanıma tabi alanları (toprak, su, orman, vb) özel mülkiyete tabi kılan "çitleme"lerdir. Marx'ın (2001) betimlediği gibi "kan ve barutla" olduğu kadar "parlamenter bir hırsızlık" biçimi olan çitleme yasalarıyla ortak kullanım hakları münhasıran mülkiyet haklarına tahvil edilir. Bu süreç emeğini satmak zorunda bırakılan "özgürleştirilmiş" kitleleri (ve tabii ki çulsuzlar, ayaktakımı ve deliler) ve üretim araçlarının sahibi olan azınlığı yaratır. E.P. Thompson'un (2006) belirttiği gibi çitlemeler, sorumluluk ve yükümlüklere dayalı göreneksel yerel kullanım haklarının, hukukun ve piyasanın sahih ve standart ilişkilerine yaslanan evrensel özel mülkiyet hakkı lehine dönüştürülmesi sürecinin kritik bir halkasıdır. Dolayısıyla, sermayenin bir ilişki olarak tesisi, özel mülkiyetin hukuki, felsefi, politik ve iktisadi kuruluşuyla el ele gider.

Macpherson'a göre, 17. yüzyıldan itibaren mülkiyet hukuk kurallarıyla düzenlenen tasarruf, yararlanma, dışlama ve gerektiğinde bunu zorla dayatmayı da içeren, evrensel ve genelleşmiş bireysel özel mülkiyet hakkıyla özdeşleştirilmeye başlamıştır (1978: 9). Macpherson, bütün diğer kurumlar gibi, mülkiyetin de temel bir insani ya da toplumsal amaçla ilişkilendirilerek meşrulaştırılması gerektiğini söyler. Mülkiyetin "icra edilebilir"

bir hak olduğu iddiası onu hukuki kılar, fakat "icra edilebilirlik" bu hakkın ahlaki bir hak olduğuna dair kamusal inancın inşa edilmesi ve meşrulaştırılmasını gerektirir (11). "Mülkiyetin anlamı sabit değildir", der yazar; zira "bir toplumun ya da egemen sınıfların mülkiyet kurumunun neye hizmet etmesi gerektiği konusunda beklentileri değiştikçe, mülkiyet de çatışmalı bir konu haline gelir" (1). Dolayısıyla, mülkiyet kurumunun ne olduğu kadar ne olması gerektiği de tartışmalıdır ve tarihsel bağlam içerisinde sınıflar arasındaki güç ilişkileri çerçevesinde şekillenir.

Bugünün "neoliberal çitlemeleri" de çeşitli biçimlerde icra edilmekte olan yerel, özelleşmiş ve kullanım odaklı müşterek mülkiyet haklarının yeniden tanzim edilmesine dayanıyor ve mülkiyet kurumunun kendisini çatışmalı bir hale sokuyor.[1] Alvaro Sevilla-Buitrago'nun belirttiği gibi günümüz çitlemeleri, tıpkı tarihsel çitlemeler gibi, sermayenin mekânsallaşmasıyla birlikte düşünülmelidir, fakat çitlemelerin belirli tarihsel-coğrafi konjonktürlerde değişim gösterdiğinin de dikkate alınması gerekmektedir. Teorik olarak çitlemeler, farklı metalaşmamış, özyönetimci toplumsal ilişkileri içeren mekanları kapitalist değer rejimi ve toplumsal düzeni içerisine sokmayı ve homojenleştirmeyi sağlayan "kapitalizmin evrensel mekânsal eşdeğerleyicisi" olarak görülebilir (2015: 1014-5). Yazara göre, çitlemeler, tarihsel olarak bağlama özgü biçimler aldıkları için "çitleme rejimlerinin" dönüşümünün inşa edilmesi gerekir.

Bu yazı, dönemsel olarak farklılaşan çitleme rejimleri tartışmasına bir giriş niteliği taşıyor, kent ve kırda arazi mülkiyetinin aldığı çatışmalı biçimleri müştereklestirme pratikleri ile birlikte tartışıyor. Yazı, İstanbul Beşiktaş'ta yer alan, mücadele sırasında Ihlamur Parkı adı verilen yeşil alanın imara açılmasına karşı ortaya çıkan direniş, İzmir'in Torbalı ilçesine bağlı Göllüce mahallesinde köylülerin kadimden beri mera olarak kullandığı alanların bir şirkete satılmasına karşı yürüttükleri mücadele ve İstanbul'da Emek Sineması mücadelesi gibi yakın dönemli farklı müşterek alan odaklı kolektif eylemleri merkezine alıyor. Her üç vakada, farklı dönemlerde söz konusu alanların devlet ya da özel olarak nasıl "mülkiyetlendirildiğini" ve bu mülkiyetlendirme süreçlerinin içerdiği mülksüzleşme katmanlarını tartışıyor. Müşterek mülkiyet iddiasının, hukuken tanınan özel mülkiyet ve devlet mülkiyeti ile ilişkisini ve geçişkenliğini göstererek, bu iddiaları, her iki mülkiyet biçimini kolektif kullanım ile dönüştüren müştereklestirme pratikleriyle birlikte anlamaya çalışıyor. Söz konusu üç mücadele, özel mülkiyetin belli bir yerde nasıl oluştuğunu, bu oluşum sürecinde devletin ve tabandan mücadelelerin rolünü, tarihsel olarak farklılaşan mülksüzleşme katmanlarını görünür kılıyor. Bu şekilde, mülkiyetin farklı görünümlerinin (devlet/özel/müşterek) kuruluşunda şimdi'den koparılmış geçmişi bugüne çağırarak, müştereklestirme ve çitleme tartışmasına katkıda bulunmayı amaçlıyor. Böylelikle yazı, müşterekler araştırmacılarını, bugünün neoliberal mülküzleştirme süreçlerini anlamak için çitlemelerin günümüzde aldığı farklı ve yere özgün biçimler kadar geçmişteki çoğunlukla görünmez kılınmış mülküzleştirme katmanlarını da görünür kılmaya davet ediyor.

Yazı, hareketli ve akışkan sermaye birikim süreçlerine karşı sabit ve durağan bir müşterek anlayışından ziyade, tekrar tekrar ortaya konan "müştereklestirme pratiklerinden"

1 Tarihsel ve yeni çitlemeler için bkz. Adaman, Akbulut ve Kocagöz (2017), Göztepe (2014).

ve bu pratiklerden yola çıkan müşterek mülkiyet iddialarını merkezine alıyor. Tarihçi Peter Linebaugh Magna Carta (2008) üzerine yaptığı çalışmasında 13. yüzyıl "iştirakçilerinin" (commoners) ormandan ağaç toplamak ve kralın arazisine köy kurmak gibi ortak gelenekleri sürdürerek ve yenilerini geliştirerek kralın bu pratikleri hak olarak tanımaya zorladıkları kolektif eylemleri "müştereklerleştirme" olarak adlandırır. Burada önemli nokta bu hakların yukarıdan verilmediği; hali hazırda varolan müştereklik geleneklerinin kolektif eylem sonucunda de facto haklar olarak kabul edilmeye zorlanmış olmasıdır. Kısacası, müşterekler, "müştereklerleştirilmiş"lerdir. Dolayısıyla, müşterekleri doğrudan eyleme (kullanım) dayanan toplumsal ve mekânsal pratik ve ilişkiler ve direniş repertuvarları oluşturan yaratıcı bir edimler bütünü olarak kavramsallaştırmak mümkündür (Chatterton, 2010: 626). Bu kavramsallaştırma, süregiden piyasalaştırma ve metalaşmaya karşı insanların devamlı yeni müşterekler ürettiğini göstermesi açısından önem taşıdığı gibi, bugün müşterek olarak tanımlanan mera, park, kıyı ve derelerin tarihsel olarak da müştereklerleştirildiğini gösteren bir perspektif sunuyor.

MÜLKSÜZLEŞTİRME

Türkiye'de de, özellikle inşaat ve enerji sektörleri lehine yapılan bir dizi idari ve hukuki düzenleme yoluyla, kırda mera, orman, su ve dağ gibi "orta mallar"la; kentte hazine arazileri, kamu mülkiyetindeki binalar ve park, kent içi orman ve kıyılar gibi "kamu taşınmaz kaynakları" statüsündeki alanların sermayenin temellüküne açıldığına şahit olmaktayız.[2] Bu sürece karşı, 2000'lerin ortalarından itibaren kırda özellikle HES ve termik santral inşaatlarına ve maden yatırımlarına karşı verilen mücadeleler; kentte ise mahallelere yönelen kentsel dönüşüm tehdidine ve kamu arazilerinin ve mülklerinin satışına karşı yükselen muhalefet görünür hale geldi. Karadeniz vadilerinde HES karşıtı mücadelelerde adlandırıldığı şekliyle, suyun kadim kullanım hakkından börtü böceğin yaşam hakkına dek uzanan haklara sahip çıkan "yaşam alanı" direnişleri, devletin piyasa ve özel mülkiyet odaklı kalkınma söylemine karşı bütünlüklü bir ekolojik ve toplumsal yaşam savunusunu ortaya koyuyor.[3] Vadilerden kentlere göç eden "yaşam alanı" mücadelesi söylemi de benzer şekilde, kentsel mekânı sermayenin değişim değeri karşısında toplumsal kullanım değeri çerçevesinde anlamlandırıyor, mekânı onu var eden toplumsal ilişkiler ve kolektif tecrübeyle sahipleniyor, dolayısıyla iktisadi birikime karşı kentsel "göreneğe" dayalı müşterek kullanım hakkını savunuyor. Kırda ve kentte sermayenin mekânı temellük girişiminin yarattığı ayırma/kopartma, insanların meta-dışı geçim ve toplumsal varoluş koşullarından ve kolektif yetenek, bilgi, bellek ve sosyal ağlardan mülksüzleştirilmesi anlamına geliyor. Dolayısıyla bu mücadeleler, insanları piyasaya ve ücretli emeğe daha da bağımlı kılacak toplumsal yeniden üretim araçlarından koparılmaya; toplulukları üreten mekansallaşmış tarihsel, kültürel kolektif varoluş ağlarından mülksüzleştirmeye direniyorlar. Bu anlamda, vadilerdeki dereyi bizzat kolektif kullanımla oluşturulmuş kadim bir hak, kültürel bir

2 2000 sonrası Türkiye'de müşterekler ve çitleme tartışması için bkz. Akbulut (2017).
3 Benzer bir argüman için bkz. Akbulut (2017), Özuğurlu (2010), Erensü (2016), Fırat (2011).

ortaklık ve etrafında kamusallık ören bir müşterek; mahalleyi ise, soyut bir parseller bütünü değil, sakinlerinin ayaklarını güvenle bastığı, çoğu zaman dayanışmacı ortak bir zemin olarak anlamaya başlıyoruz.

Bu yaklaşım, elbette müşterek alanları toplumsal olarak farklılaşmamış mekânsal bir birim olarak ele almak anlamına gelmiyor. Örneğin, mahalle içerisindeki toplumsal, iktisadi ve kültürel katmanlaşma, kentsel dönüşüm projelerinde hem yatırımcıların farklı bölme stratejileri geliştirmelerine fırsat veriyor hem de mücadelenin seyrini belirliyor. Tuna Kuyucu'nun (2014) gösterdiği gibi kentsel dönüşüm projelerinde mülkiyet sahipliğinin farklı göstergeleri (tapu, tapu tahsis, işgalci, vb.) projelerin uygulama aşamasında "sopa-havuç" olarak kullanılabiliyor ve bu şekilde mülksüzleştirmenin biçimini ve yoğunluğunu belirleyebiliyor. Diğer yandan mülksüzleştirmeyi dar anlamıyla iktisadi olarak değerlendirmek yerine, sosyal ve kültürel anlamlarını da içerecek şekilde genişlettiğimiz takdirde, mahalleyi bir müşterek olarak, yani piyasa dışı dayanışma ve elbirliği ilişkilerini barındıran, ortak geçmiş ve bir aradalık tecrübesini de içeren bir sosyalizasyon ağı olarak değerlendirebiliyoruz. Direnişlerin de söylemsel olarak çoğunlukla böylesi bir toplumsal/kültürel mülksüzleştirmeye karşı kurulduğunu görebiliyoruz.[4]

Jamie Gough'un belirttiği gibi neoliberalizm toplumsal aktörleri siyasi ve toplumsal kısıtlardan özgürleştirerek şirket kârlarını ve bireylerin "faydaları"nı maksimize ettiği; özel mülkiyeti onu çevreleyen kolektif hak ve sorumluluklardan kurtardığı; sermaye emek ilişkisini, işçi sınıfının var olan kolektif örgütlülüğünü dağıtarak, yeniden tesis ettiği için aslında toplumsalın sonunu ifade eder (2002: 405-6). Bu "asosyalleştirici" süreçler içerisinde, üretim ve yeniden üretim alanlarında toplumsal aktörler arasındaki piyasa dışı dayanışma ve elbirliğine dayalı sosyalizasyon biçimleri, sınıf disiplini ve özel mülkiyet düzenlemeleri ile çatışmalı bir ilişki içerisindedir (406). Var olan (ve ortaya çıkmakta olan yeni) sosyalizasyon ağlarının sermaye lehine aşındırılması ya da yukarıdan yeniden tanzim edilmesi bir zorunluluktur.

Fırat Genç'le birlikte yazdığımız bir yazıda belirttiğimiz gibi neoliberalizm, "kapitalist üretim ve yeniden üretim ilişkilerinin sermaye lehinde dönüştürülmesi için toplumun ezilen kesimlerinin geçmiş mücadelelerin dolaylı ya da dolaysız sonuçları olarak sahip oldukları sosyalizasyon ağlarının, dolayısıyla politik kapasitelerinin sistematik olarak törpülendiği bir stratejiler amalgamı olarak anlaşılmalıdır" (2017). Başka bir deyişle, neoliberalizmin esbabımucibesi sermaye birikim dinamikleriyle ezilen ve tahakküm altında olan toplumsal kesimlerin ayaklarını bastıkları toplumsal mekânsal zeminlerini parçalayarak ve bu kesimleri sosyalizasyon ağlarından mülksüzleştirerek politik kapasiteleri törpülemesi arasında dolaysız bir koşutluk oluşturmuş olmasıdır.

---

4 Aynur Özuğurlu (2010), Kocaeli-Gebze'de kentsel dönüşüm tehdidi altındaki Adem Yavuz ve Cumhuriyet mahallelerinde yaptığı görüşmelerden yola çıkarak özel/devlet mülkiyetinin ötesinde, adını böyle koymasa da müşterek mülkiyet hak taleplerinin ortaya çıktığını belirtir. Özuğurlu'ya göre direnenler "bireysel mülkiyetini bir mülk nesnesi olarak değil, etik değeri olan, yaşam ve yerleşme mücadelelerine ait ortak belleğin taşıyıcısı bir 'yuva' olarak savunmakta ve bu yuvayı birikmiş emeğin yarattığı kolektif kimlik temelinde tarif etmekte, "biz" diye seslenmektedir" (2010: 304).

Bu sosyalizasyon ağlarını üreten ve onlar tarafından yeniden üretilen dere, mera, park ya da mahalle gibi zeminlerin özel mülkiyete tabi kılınması süreçlerinde yaşam alanı mücadeleleri politik ve etik bir talep olarak müşterek mülkiyet iddiasında ortaklaşır görünmekteler. Peki müşterek mülkiyet hakkını nasıl tanımlayabiliriz?

MÜLKİYET VE MÜŞTEREK

Macpherson, mülkiyetin bir kişinin bir şey üzerinde tasarruf ya da kullanma hakkı olarak tanımlanmasının, müşterek mülkiyet hak ve iddialarını görünmez kıldığını belirtir (1978: 4). Parklar, kent sokakları ve meydanları, kıyılar gibi alanlar devlet veya toplum tarafından ortak kullanıma tabii olarak tanımlanabilir. Bu kullanım hakkı sınırlandırılabilir ya da düzenlenebilir olsa da bireysel bir haktır ve bu alanların mülkiyeti devlete değil kolektif olarak bireylere aittir. Müşterek mülkiyet her bir bireyin mülkiyete konu olan şeyi kullanmaktan ya da faydalanmaktan dışlanamayacağı üzerine kuruludur (4). Macpherson bu hakkın bireysel olduğuna vurgu yapsa da, müşterek mülkiyet birey adına ancak bir kolektife gönderme yaparak icra edilebilen toplumsal bir haktır. Özel mülkiyet ise, bir bireyin (ya da tüzel kişiliğin) diğerlerinin, mülk üzerindeki tasarruflarını dışlama hakkı üzerine kuruludur. Öte yandan devlet mülkiyeti (kamu taşınmazları, altyapı gibi alanlarda) kullanım ve tasarruf hakkını ve diğerlerini dışlama hakkını içerdiği ölçüde bir tüzel kişiliğin özel mülkiyetine benzerdir (5). Dolayısıyla devlet mülkiyeti ve özel mülkiyet dışlama hakkına dayanırken, müşterek mülkiyet "dışlanmama hakkını" gündeme getirir. Fakat, müşterek mülkiyet iddiası, devlet ya da özel mülkiyete tabii alanlarda da dışlanmama hakkı talebini içerebilir. Blomley'in belirttiği gibi, müşterek mülkiyet iddiası "haklar ve adalet söylemiyle meşru kılınan ve hayata geçirilen etik ve politik" bir talebe dayanır ve "köklü değerler ve inançlar sayesinde" varlığını sürdürür (2008: 318).

Blomley ve Sturgeon (2009) mülkiyeti tekil bağlamlarda ortaya çıkan salt soyutlama olarak düşünmek yerine, yerelden ulusala (ve küresele) uzanan ölçeklerde işleyen son derece çeşitli ilişkiler dizisi olarak tanımlamayı önerirler. Mülkiyet durağan piyasa ilişkileri ya da soyut hukuki haklar dizisi değil, pratik, sembolik ve kurumsal olarak sürekli "yapılan" yaşayan ve hareketli toplumsal edimler bütünüdür. Dolayısıyla, insanlar arasında vuku bulan ve onların birbirleriyle ve belirli bir nesneyle ilgili eylemlerini belirleyen mülkiyet edimlerinden bahsetmek gerekecektir. Bu şekilde düşünüldüğünde, hukuki açıdan tanımlanan, piyasa tarafından kutsanan "özel" mülkiyet ve devlet mülkiyeti dışında kalan, gelenek ve görenek ile tanımlanan kolektif kullanıma dayalı mülkiyet edimlerini de kapsayacak şekilde üçüncü bir alanla karşı karşıya kalırız. Bu "müştereklestirme pratiklerinin" alanıdır ve çoklukla özel ya da devlet mülkiyetine tâbi alanları yontarak kendine alan açar. Bu alanlar, Blomley'in belirttiği gibi "[h]aritalarda nadiren görünseler de, ölçülebilir mekânı işgal ederler, fiziksel referans noktaları vardır, toplumsal ilişkiler içerisinde üretilirler ve formel değer sistemlerini temsil ederler" (2008: 322). Görünmez kılınsalar da (belki de görünmezlik varlıklarının sebebidir) topluluklar özel ya da devlet mülkiyeti ayrımı yapmadan mekân üzerinde kullanımdan kaynaklanan müştereklik iddiasında bulunabilirler.

Timothy Mitchell'in (2002) önerdiği gibi "özel mülkiyet yasası"nı (law of private property) keyfilik, tikelcilik ve şiddete dayalı önceki mülkiyet biçimlerini düzenleyen; kesin, hukuki, standart, soyut bir ilke olmaktansa, önceki mülkiyet biçimlerini yeniden dağıtan, yoğunlaştıran ve onlara atfedilen negatif öğeleri gizleyerek içeren bir çatışma alanı olarak değerlendirilmelidir. Osmanlı'da 19. yüzyıl ortalarında Arazi Kanunnamesi (1858) düzenlemesiyle ve çeşitli idari uygulamalarla kurulmaya başlayan bu yasa, Türkiye Cumhuriyeti'ndeki toprak mülkiyeti biçimlerini de şekillendirmiştir. 19. yüzyıl sonunda "kurulmaya" başlayan toprak üzerindeki özel mülkiyetin, öncelikle kendi istisnalarını yarattığı, tam da genelleştirmeye yeltendiği toprak sahipliği sisteminin muğlaklığı içerisinde hareket ettiği ve kuruluşunun yereldeki güç ilişkileri tarafından şekillendiği belirtilmiştir (İslamoğlu 2001; 2004a; Terzibaşoğlu, 2006). Topraktaki ilk özelleştirme dalgası olarak adlandırılabilecek (Terzibaşoğlu, 2006) 19. Yüzyıl boyunca Osmanlı İmparatorluğu'nda, toprak üzerinde farklı tasarruf haklarını korumak isteyen çeşitli toplumsal aktörler arasındaki çatışma ve müzakereleri değerlendiren ve özel mülkiyet yasasının inşasına odaklanan bir araştırma literatürü söz konusudur (bkz. Owen, 2001; İslamoğlu, 2004b). Bu dönüşümü müşterekler/ortak alanlar perspektifinden değerlendiren araştırmalar ise oldukça sınırlıdır (bkz. Arabacı, 2015). Günümüzün neoliberal çitlemeleri ve bu sürece karşı kırda ve kentte ortaya çıkan yaşam alanı savunusu hareketlerine odaklanan araştırmalar, geçmişin görünmez kılınmış gasp ve mücadele hikayelerini görünür kıldıkça bugünü tarihsel sürekliler ve kopuşlar içerisinde anlamamız kolaylaşacaktır.

IHLAMUR MESİRESİ'NDEN IHLAMUR PARKI'NA

İngiltere'deki toprak çitlemeleri ve kolektif hakların dönüşümü üzerine kaleme aldığı yazısında E.P. Thompson, "[o]rtak alanları, kapitalist kategoriler çerçevesinde açıklama[nın] her zaman bir sorun" olduğunu, onların "bizzat varlığı[nın] mülkiyetin kökeni ve toprağa dayalı tasarrufun tarihselliği konusunda soruları" akla getirdiğini belirtiyordu (2006: 197). Bugün de müşterek alanlar, özel mülkiyeti mümkün kılan ve genelleştirerek tek gerçek olarak ortaya koyan toplumsal ilişkileri mercek altına almamızı sağlayacak soruları gündeme getiriyor. Zira, özel mülkiyet ancak belli bir toplumsal ilişki içinde var olabilir; bir insan verimli bir topraktan ancak zor yoluyla çıkarılabilir ve ancak belli bir toplumsal ilişki altında özel mülkiyeti yaratan koşullar meşru şiddet olarak gösterilebilir.

Mitchell'in belirttiği gibi "özel mülkiyetin tarihi, kendisini üreten koşullar ve kendisinde bir araya getirilen geçmiş numuneler hakkında oldukça sessizdir [....] Bir mevzuat tarihi, bir soyutlamanın tarihi olarak sunulur, özel mülkiyetin belli bir yerde gerçekte nasıl oluştuğu hakkında söyleyecek çok az şeyi vardır [....] Şayet meydana gelişi, bireysel temellükler, istisnai kararlar ya da şiddet eylemleriyle ilgiliyse bile bunlar şimdi'den koparılmış geçmişe aittir" (2002: 57). Bu nedenle, mülkiyeti fetişleşmiş, donuk bir hukuki manzume nesnesi olarak anlamaktansa, onu tarihselleştirmek ve kuruluşunun tekil ve istisnai görünen anlarına odaklanarak içerdiği toplumsal çatışmaları görünür kılmak gerekir. Zira farklı mülkiyet biçimleri, toplumsal güç ilişkileri alanında farklı aktörler

arasında gerçekleşen çatışmalı bir toplumsal ilişkilerden oluşur ve onu kurduğu varsayılan geçmiş nadiren şimdi'den kopartılabilmiştir.

21 Haziran 2016'da içerisinde mahallelilerin daha sonra "Ihlamur Parkı" olarak adlandıracakları Beşiktaş Abbasağa Mahallesi'nde bulunan 11 bin metrekarelik alan paravanlarla çevrildiğinde, Mitchell'ın bahsettiği "geçmiş numuneler"den bir tanesi gün yüzüne çıkmaktaydı. Konut alanlarıyla çevrili bu alanın büyük bir kısmını park olarak kullanan mahalleli, Belediye'den parkın neden çevrildiğini sormak için bir araya geldi. Günlerce Belediye'den bir cevap alamayan mahalleli, bir forum düzenleyerek hem parka bugün kullanılmakta olan adını verdi hem de kendilerini Ihlamur Parkı Dayanışması olarak ilan ettiler. Park, çevre sakinlerinin buluştuğu, köpek gezdirdiği bir alan olmakla birlikte içerisinde bir kaç gecekondu, bir cami, oduncu ve oto yıkamacı da bulunmakta; gecekondular çevresinde küçük ölçekli tarım ve arıcılık yapılmaktaydı. Parkın içerisinde I. grup korunması gerekli kültür varlığı olarak tescil edilmiş III. Selim ve II. Mahmut'a ait üç tane nişantaşı da bulunuyordu. Parkı çeviren şirket paravanların üzerine "özel mülktür, girilmez" ibaresinin yer aldığı tabelalar astığında, alan üzerindeki temel çekişme görünür oldu. Mahalleli bu tabelaları sökerek yerine "Bu park halkındır, isteyen girebilir" yazan yeni dövizler astı.[5]

Söz konusu alan Seba İnşaat A.Ş. ve diğer 10 özel şahsa aitti. Seba İnşaat alanda bir konut projesi gerçekleştirmeyi planlamaktaydı ve projeyi paravanların üzerine yerleştirdiği tabelada şöyle tanıttı: "Beşiktaş Abbasağa Mahallesi, Ihlamur Yıldız Yokuşu'nda yer alan, üzerinde 3. Selim ve 2. Mahmut'a ait üç adet nişan taşının ve anıtsal nitelikte ağaçların da bulunduğu çevre sakinleri tarafından kullanılan ve Ihlamur Parkı olarak adlandırılan 6 bin 735 metrekare yeşil alanın da olduğu 11 bin 936 metrekare arsanın işlemleri tamamlandıktan sonra iddia edilenlerin aksine içinde parkın ve tarihi mirasımızın da bulunduğu yeşil alanın terki yapılarak düzenlendikten sonra siz değerli mahalle sakinlerinin kullanımına sunulacaktır. 11 bin 936 metrekare arsamızdan yeşil alan dışında kalan ve beş gecekondu, oto yıkama, oduncu ve çöp toplama yeri olarak kullanılan toplam 3 bin 68 metrekare üzerine ve beş katı geçmeyecek şekilde konut projesi planlanmakta."[6]

Buna karşılık, Ihlamur Parkı Dayanışması tarihi, kültürel ve doğal miras niteliğindeki bu parkın yıllardan beri mahalleli tarafından kullanıldığını, parkın, asılan dövizlerde belirttikleri gibi, halka ait olduğunu iddia ediyordu. Bu nedenle, Çevre ve Şehircilik Bakanlığı'nın 1/5 bin ölçekli koruma amaçlı nazım imar planında yaptığı değişiklikle konut alanı olarak belirlenen Ihlamur Parkı'nın statüsünün yeşil alan olarak değiştirilerek imara kapatılmasını ve Beşiktaş Belediyesi tarafından kamulaştırılmasını talep ediyorlardı. Ihlamur Parkı Dayanışması, şirketin alana müdahale etmesini engellemek için parkta her gün nöbet tuttu, piknik gibi çeşitli etkinliklerle alanı görünür olarak kullanmaya çalıştı. Bunun yanı sıra eşzamanlı olarak İstanbul 3 numaralı kültür varlıklarını koruma Müdürlüğü ve Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü gibi kurumlara bireysel

5 http://politeknik.org.tr/ihlamur-parkinda-3-068-metrekare-uzerine-insaat-planliyoruz-pankarti/
6 http://www.diken.com.tr/insaat-tehdidi-altindaki-ihlamur-parki-simdilik-kurtuldu-yesil-alan-olarak-kalacak/

dilekçeler sunulur, Beşiktaş Belediyesi'yle görüşmeler gerçekleştirildi. Direnişin sonucunda Ihlamur Parkı, Çevre ve Şehircilik Bakanlığı tarafından 'tekrar' yeşil alan olarak işaretlenerek imara kapatıldı.[7]

Dayanışma, eski adıyla Ihlamur Mesiresi, şimdiki adıyla Ihlamur Parkı'nın bugüne kadar halkın ortak kullanımına açık olduğunu ve sorgulanması gerekenin iki yüz yıllık bu mesirenin nasıl mülk edinildiği olması gerektiğini mücadelenin başından bu yana ifade eder.[8] Bu sorunun cevabını Çelik Gülersoy'un *Ihlamur Mesiresi* (1983) adlı kitabında bulabiliyoruz. Gülersoy'a göre Ihlamur Mesiresi 18. Yüzyılda III. Ahmed devrinde Tersane Eminliği yapan Hüseyin Ağa'ya aittir. Hüseyin Ağa'nın mülklerinin yolsuzluk yaptığı iddiası müsadere edilmesinin ardından, alan padişahların dinlenme ve avlanma alanı olarak düzenlenir. Türkiye Cumhuriyeti kurulduğunda Ihlamur Mesiresi tapuda Abdülmecid ve Abdülhamid adlarına kayıtlı iken hazineye devredilir. Hazineye devir işleminin ardından devletten maaş alacağı olan bir kişiye çay bahçesi alanının verilmesine karar verilir. Ancak tapu kayıtlarında yapılan yanlışlıkla alanın tümü şahsa devredilir ve böylece hazine mülkiyetinde olan Ihlamur Mesiresi özel mülkiyete geçirilir. Bu alanda bir şahsa neden çay bahçesi tahsis edildiği dahası yapılan hatanın neden düzeltilmediği bilinmemektedir. Fakat zaman içerisinde arazi farklı şahıslara satılarak bölünür. Seba İnşaat Yönetim Kurulu Başkanı Nedim Keçeci'nin açıklamasına göre şirket mülkiyetindeki parselleri 1960'ta satın almıştır ve süreç içerisinde arsada oduncu, otopark ve gecekondu yapılarak mülkleri işgal edilmiştir. Şirket "özel mülkümüzle ile ilgili eskiden beri imar hakkımız vardı" diyerek yasal mülkiyet hakkını savunmaktadır.[9]

Diğer yandan, yıllardan beri mahalleli tarafından kullanılmakta olan parkın mülkiyet statüsü kullanıcılar tarafından bilinmemektedir. Kolektif muhayyilede ve toplumsal pratiklerde kullanım ve erişim parkı ortak bir alan haline getirmiştir. Özel mülkiyet diğer bütün hukuki biçimler gibi, toplumların mevcut siyasal iktisadi ve hukuki düzenine devlet içindeki ve dışındaki aktörlerin muhtelif müdahalelerini gerektiren "inşa edilmiş" bir kategoridir (Kuyucu, 2014: 72-73). Fakat bu inşa edilmiş kategorinin, her tekil vakada yeniden icra edilmesi gerekir. Carol Rose'un (1994) belirttiği gibi mülkiyet bir dizi söylemsel iddia ile gerçekleştirilir ama aynı zamanda Blomley'in (2013) altını çizdiği gibi bir dizi eylemle de performe edilir. Verili bir alanda, malik, normlaşmış mülkiyet iddialarını dolaşıma sokarak mülkiyet iddiasını gerçek kılar. Temsil gücü olan tapu belgesinin, tapu sicil kayıtlarının edimsel olarak gerçekleştirilmesi gerekir. Oysa mülk sahipleri, o güne kadar arazi üzerinde mülkiyet haklarını icra edecek herhangi bir işaret ya da edimde bulunmamışlardır. Alanın etrafının paravanlarla çevrelenmesi Beşiktaş Belediyesi'nin belirttiği gibi yasaldır, fakat kullanıcılar gözünde meşruiyet taşımaz. Çünkü kullanıcılar yıllardan beri bu alanı park olarak kullanarak "yatırım" yapmışlardır.

Dolayısıyla çatışma, mekânın toplumsal kullanımı ile özel mülkiyetin dışlama hakkının icrası üzerinden yükselmektedir ve bu çatışma dışlanmama hakkını içerecek şekilde

---

7 http://www.diken.com.tr/insaat-tehdidi-altindaki-ihlamur-parki-simdilik-kurtuldu-yesil-alan-olarak-kalacak/

8 http://politeknik.org.tr/ihlamur-parkinda-3-068-metrekare-uzerine-insaat-planliyoruz-pankarti/

9 http://www.hurriyet.com.tr/ihlamur-parki-betonlasmaktan-kurtuldu-40236563

müşterek mülkiyet iddiası ortaya çıkartmaktadır. Parkın tarihi ve kültürel miras statüsü ise bu iddiaya hukuki bir çerçeve kazandırmaktadır. Burada söz konusu olan, özel mülkiyetin icra edilebilir olmasının gerektirdiği meşruiyet söyleminin eksikliğidir. Bu nedenle, alanın nasıl "mülkiyetlendirildiği" Ihlamur Parkı dayanışmasının temel sorularından biri olur.

Bu Ihlamur mesiresini özel mülkiyete geçiren söz konusu hata, özel mülkiyeti oluşturan koşullar ve geçmiş numuneler hakkında bize istisnai görünen bir açıklama sunar. Mülkiyeti hazineye ait olan bir arazinin sehven şahsi mülkiyete kaydedilmiş olması istisnaidir, ama Mitchell'in işret ettiği gibi, mülkiyeti bir soyutlama değil de somut ilişkileri içerecek şekilde tarihsel olarak anlamaya çalışacaksak bu tür "istisnai" hataların kurucu niteliğine vakıf olabiliriz. Öte yandan, Ihlamur vakası, devlet mülkiyetinin farklı biçimlerde talan edilerek özel mülkiyete dönüştürülmesinin bir örneğini teşkil etmektedir. Fakat daha önemlisi, bugün bölge sakinlerinin bu alanı kullanıyor olmalarından kaynaklanan müşterek mülkiyet iddiaları, alanın tarihi ve kültürel miras niteliğine de vurgu yapılarak görünür kılınmıştır. Bu şekilde Ihlamur parkı örneği, "toprak üzerindeki 'meşru' hak iddialarının ve çıkarların çoğulluğunu ve kurallar koyup bunlara riayet edilmesini sağlayabilecek düzenleme mekanizmalarının çoğulluğunu" görünür kılar (Razzaz, 1993: 342). Sonuç olarak, parkın Bakanlık tarafından yeşil alan olarak tasdik edilmesi, özel mülkiyetin icrasının müşterek kullanım lehine sınırlandırılması anlamına gelmektedir. Bu şekilde hem özel mülkiyetin istisnai koşullarını yaratarak devlet mülkü üzerinde ortaya çıkışı ve zaman içerisinde ortak kullanımdan kaynaklı müşterek mülkiyet iddiası ile sınırlandırılması, hukuken tanınmasa da, müşterek alanların varlığını ve diğer mülkiyet biçimleriyle ilişkisini görünür kılar.

GÖLLÜCE'DE TRAJEDİDEN DİRENİŞE[10]

Haziran 2013'te Redhack, dönemin Gıda Tarım ve Hayvancılık Bakanı Mehdi Eker ile AKP'li iş adamları arasında gerçekleşen bir toplantının kayıtlarını yayınladı. Bu görüşmede işadamı Ethem Sancak'a ait olduğu iddia edilen konuşmada Sancak şöyle diyordu:

> Yem sorununa 80 yıl önceki bu ülke kurucuları bir gem vurmuşlardır. Sovyetik bir anlayıştaydılar. Ve meralarımızı bütün halkın malı ilan ederek mahvettiler. Mera çitlenmiyor, bakılamıyor çünkü bütün halkın malı. Bir şey bütün halkın malı olursa bakılamıyor çünkü halkın malı. Bir şey bütün halkın malıysa yağmalanır. İnsanlık tarihi bunu böyle gösterdi. [....] Çok şükür Tarım Bakanımız geçen ay çok büyük bir devrim gerçekleştirdi. Bence sessiz bir devrim. Ve merayı çitlenebilir hale getiren kanunu çıkarttılar. Bunu nasıl başardılar bilmiyorum ama anayasal bir sorundu. Ama yaptılar bunu sonuçta. Şimdi ben çok umutluyum. Bu kanun çıkıktan sonra petrolden de daha önemli zenginliğimiz olan meralarımız el birliğiyle işleriz. Bunları servete dönüştürürüz. Sayın Bakan'a bir tarım gönüllüsü olarak şükran borçluyum.[11]

10 Bu bölümde daha önce yayınlanan yazımdan (Fırat, 2017) faydalandım.
11 http://kiyamet-projesi.blogspot.nl/2013/06/tarim-bakani-ve-isadamlari-ses-kaydi.html

Gerçekten de meralar, mülkiyet bakımından ilginç bir konuma sahiptirler. Medeni Kanun'un 715. Maddesinde belirtilen ve 4342 sayılı Mera Kanunu'yla özel olarak düzenlenen mera vasfına sahip alanlar hukuken "orta malı" statüsüne sahiptir; devletin hüküm ve tasarruf altında olmakla birlikte kullanma hakkı bir veya birden çok köy veya belediyeye aittir. Bu alanlar hukuken kimsenin mülkiyetinde değildir ve hiç bir şekilde özel mülkiyete konu olamaz. Dolayısıyla Emine Karakuş'un belirttiği gibi "Devlet'in, "hüküm ve tasarrufu altındaki" yerler üzerindeki hakkının, Medeni Kanun'un öngördüğü şekilde gerçek anlamda bir mülkiyet hakkı olmadığı, egemenlik hakkından kaynaklanan bir denetim ve gözetim hakkı, nesnel hukuk kurallarından doğan bir tür koruma hakkı olduğunu kabul etmek gerekir (2010: 141). Bu nedenle, mülkiyet hakkının sahibine tanıdığı yetkilerden devir ve satış yetkisi bulunmamaktadır. Devletin hüküm ve tasarrufu altındaki yerlerin daha sonraki kuşaklara korunaklı bir şekilde devredilebilmesi için bu yerler üzerinde devlet, mülkiyet hakkının sahibine tanıdığı yetkilerden kullanma (usus), yararlanma (fructus) yetkisine sahip olmakla birlikte, tasarruf etme (abusus) yani devir ve satış yetkisini dışlayan bir denetim ve gözetim yetkisine sahiptir" (141). Dolayısıyla, mera gibi orta mallar vasfına sahip alanlar bizi devlet ya da özel olarak ayrılan mülkiyet rejiminin sınırına getirmekte, devir ve satış yetkisini devre dışı bırakarak kullanım ve yararlanma hakkını devlete değil, bizzat kullanıcısına devretmektedir. Mera Kanununda bu kullanıcı, bir ya da birden fazla köy olarak tanımlanmaktadır.

Ethem Sancak'ın sessiz devrim olarak tanımladığı değişiklikler meraların tahsisine yönelik -özel sektör yatırımcıların kiralama şartlarını değiştirmek, kentsel dönüşüm ve gelişim proje alanı ilan edilmesi halinde tahsisinsin değiştirilmesi, 3. Köprü inşaatı gibi- düzenlemeleri içerir. Sancak, Garret Hardin'in "Müştereklerin Trajedisi" (1968) metnine referans vermese de yürüttüğü akıl, Hardin'i de yanlışlayarak, mera gibi ortak alanların müşterek kullanımının yaratacağı yıkımın önüne merkezileştirme/devletleştirmeyle de geçilemeyeceğini, bu alanları korumanın tek yolunun özelleştirilerek "çitlenmesi" olduğunu kendi mezhebince ifade eder. E.P. Thompson, Hardin'in trajedi çözümlemesi için "Sağduyuya uygunmuş gibi görünen havasına rağmen, görmezlikten geldiği şey sıradan insanların da sağduyuya sahip olabilecekleriydi. Zaman içinde ve mekân üzerinde ortak alanları kullananlar çeşitli ve çok zengin kurumlar ve teamülü düzenleyen zorlayıcı ve sınırlandırıcı müeyyideler geliştirmişlerdir" der. (Thompson, 2006: 136). Dolayısıyla ortak kullanım, kuralsızlık değil, Thompson'ın gösterdiği gibi, yerel bilgi, yerleşik pratik ve göreneklerden mütevellit kurumlar ve kurallara dayanır. Zira kullanıcılar, tekil bireyler değil topluluklardır ve bu topluluklar salt kâr maksimizasyonu değil, toplumsal değer ve normlar, karşılıklı ilişkilere dayanan ahlaki bir ekonominin kurumları içerisinde hareket ederler. Sancak'ın "insanlık tarihi bunu böyle gösterdi" diyerek imlediği trajedi yerine, bugün araştırmacılar çok çeşitlilikte müşterek kullanım deneyimlerini göz önüne seriyor.

Öte yandan belki de asıl trajedi, müşterekler araştırmacılarının, müşterekleri salt bir kaynak ve o kaynağın nasıl paylaşılacağına dair bir soruna indirgemesi olabilir. Sermayenin "devrimci girişiminin" tehdidi altında olan müşterekleri verili bir kaynak olarak nitelendirmek, Sancak'ın çizdiği çerçevenin içerisinde hareket etmek anlamına gelecektir.

Müşterekleri verili ve değişmez alan ve değerler sistemi olarak düşünmek yerine, tıpkı çitlemeler gibi tarihsel devamlılık arz eden kolektif pratikler bütünü olarak değerlendirmek önemli gözükmektedir. Göllüce'deki mera vakası böylesi bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır.

Kasım 2015 başlarında İzmir'in Torbalı İlçesine bağlı Göllüce, köylülerin 300 yıldır mera olarak kullandıklarını iddia ettikleri yaklaşık 1200 dekar arazinin özel bir şirket tarafından satın alınması ve etrafını çitlerle çevirerek köylünün kullanımına kapatmasına karşı başlayan direnişle ulusal basında görünür oldu. Defne Tarım Hayvancılık Gıda Üretim ve Ticaret A.Ş.'nin satın aldığı araziyi köyün etrafını tamamen çevirecek şekilde çitlerle kapatmasının ardından, köylüler çitleri indirerek hayvanlarını alanda otlatmaya başlarlar. Söz konusu mera asli geçim kaynağını küçükbaş hayvancılık ve kümes hayvancılığı olan köy için kritik önemdedir. Köylüler süt, oğlak ve yumurta satıyor; çoğunluğu hane içi tüketim için olmak üzere peynir üretimi de yapıyor; hayvanı olmayan haneler de mera alanında salyangoz, kekik, hardal ve diğer otlar toplayarak satıyor, bir kısmını geçimlik kullanım için ayırıyor. Mera aynı zamanda yakacak çalı çırpının da toplandığı yegâne alan. Dolayısıyla, mera Göllüce köylüleri için yüksek bir ekonomik değere sahip, hem pazara bağlı hem de geçimlik ekonominin sağlandığı temel alan. Öte yandan, mera alanını köyün toplumsallığını kuran ve yeniden üretim için kritik öneme sahip bir mekân olarak tanımlamak mümkün. Bir araya gelmenin, ortak iş yapmanın, köy yaşamının devam edebilmesi için gereken toplumsal ilişkilerin önemli bir zemini. Örneğin hayvanların otlatılması kadınların bir aradalığını sağlayan yegane zaman gibi görünüyor. Benzer şekilde, özellikle köyün genç erkekleri için de mera içerisindeki göl kenarı dolaşmaya gidilen, birlikte içki içilen ve sohbet edilen bir yer. Bu nedenle mera köylüler açısından iktisadi, toplumsal ve kültürel anlamıyla müşterek bir alan.

Köylüler meranın kadimden beri kendilerine ait olduğunu söyleseler de, mera özel mülkiyete kayıtlıdır.[12] Defne A.Ş. den önce alanın mülkiyetine sahip olan Evliyazade ailesi ve Göllüceliler arasındaki çekişme farklı şekillerde 1950'lerden beri sürmektedir. Köylülerin anlatımlarında ve dönemin gazete haberlerinde ifade edildiği gibi, Göllüceliler,

12 Mera arazisinin nasıl özel mülkiyete geçtiğini bilemiyoruz zira Osmanlı toprak sistemine göre de mera şahsi mülkiyete geçirilemiyordu. Arazi sahibi Mesude Hanım'ın (ve Adnan Menderes'in) dedesi olan Hacı Ali Paşa'nın 19. yüzyılın sonlarında bölgeye geldiği ve vefatından sonra sadece Göllüce'deki araziyi değil, Adnan Menderes'e miras kalacak Çakırbeyli Çiftliğini de bıraktığını biliyoruz. Paşa'nın bölgede bu arazileri nasıl edindiğini tam olarak bilmesek de Şevket Süreyya Aydemir'in *Menderes'in Dramı* adlı kitabından şu bölümü aktarmakla yetinelim: "Gerçekten de Hacı Ali Paşa, Konya'dan kısmet aramaya gelen bir Yörük ya da Eskişehir çevresinden Tire taraflarına göçen bir Tatar olduğunu gösterir. [....] Söylendiğine göre, bir süre de dağlarda silahlı olarak dolaşmıştır [....] Sonunda onun, belki bu gücüne ve itibarına da dayanarak, Tire taraflarında bir çiftliği kahya olduğu söylenir. Gene söylendiğine göre, işte bu kahyalık sırasındadır ki Ali, çiftliğin dul kalan hanımıyla evlenmiş, böylece de Ali Ağa olmuştur. İşin sonrası ise malum: Ali Ağa, az sonra Hacı Ali Ağa, Hacı Ali Paşa olur. Çünkü bir gün saraydan kendisine, bir de sivil paşalık fermanı gelir [...] Ali de böylece, idareye sadık bir hacı Ali Paşa oldu. Hem Küçük Menderes, hem Büyük Menderes havzalarında nüfuzunu kurdu. Tireli Hacı Ali Paşa olarak şöhret buldu...Fakat Anadolu'nun kanunu, bu paşanın hikayesinde de görürüz. Galiba kendilerine zararı dokundu sanan bazı Rum köylüleri, yahut o bölgede söylendiği gibi eşkiyası, Balkan Harbi'nden önce veya o sıralarda, Hacı Ali Paşa'yı pusuya düşerek öldürdüler" (2006: 18-19).

Evliyazade Çiftliği'nde buğday, pamuk, vb. ekim ve hasat dönemlerinde ırgatlık yapmaktadır. Köylüler, çiftlik sahipleriyle, hazine topraklarını mülkiyetlerine geçirerek köylünün kullanımına kapattıkları gerekçesiyle çatışmaktadırlar. Bu çatışma köylülerin sazdan yaptıkları barınakların yerine ev yapmalarına izin verilmemesi, köye okul yapımının çiftlik sahipleri tarafından engellenmesi, köylülerin Küçük Menderes'e ulaştığı yolun ekim yapılarak kullanıma kapatılması, köyün etrafının çitlerle çevrilmesi gibi vakalarla görünür olmaktadır. Evliyazadeler ise köylüleri kendi topraklarına yerleşmekle suçlamakta, köylüler ise kadim kullanım hakları çerçevesinde toprakta müşterek mülkiyet hakkı iddia etmektedirler. Bu çatışma, 60'lar boyu sürerek 1969'da köylülerin, söz konusu arazileri işgal etmesine kadar devam eder.

1968 yılı boyunca Torbalı'da yapılan kadastro ölçümleri Evliyazadeler ve Göllüceliler arasındaki çatışmayı yeni bir boyuta taşır. Bu işlemler sırasında hazineye ait topraklar da Evliyazadeler'in mülkiyetine kaydedilir. Bunun üzerine Göllüceliler 2 Şubat 1969'da "Torbalı Mal Müdürlüğünün yapmış olduğu tespitlerde binlerce dönüm hazine arazisinin Hanım Ağanın elinde olduğu anlaşılmıştır" diyerek, "tapu fazlası" olduğunu iddia ettikleri araziyi işgal ederler (Çetinkaya, 1969a). Bu işgal, kısa zamanda İzmir ve Ankara'dan FKF'li ve CHP gençlik üyesi öğrencilerden destek bulur. İşgal eylemi sürerken kadastro işlemleri sırasında ortaya çıkan "tapu fazlasının" düzeltilmesi için Torbalı Tapulama Müdürlüğünce bir dava açılır. Bu dava 1974'te sonuçlanarak Mesude Evliyazade adına tescil görmüş fakat hazine arazisi olan parseller Maliye Hazinesi'ne devredilerek yeni parseller oluşturulur. Fakat, Evliyazadeler'in şahsi mülkiyetine kayıtlı olan mera arazisi anlaşıldığı kadarıyla köylüler tarafından aileyle sürdürülen müzakere ve çatışmalarla fiilen köylülerin kullanımına geçer. Dolayısıyla, özel mülkiyet köylülerin doğrudan eylemleriyle müşterekleştirilir. Özel mülkiyete tabi söz konusu araziler 2015'te Defne A.Ş.ye satılana kadar köylüler tarafından kullanılmaya devam eder, öyle ki meranın bir kısmında tapusu olmayan 23 hane, ağıl ve zeytinlik kurulur.

Alanda köylüler ve Evliyazadeler arasındaki enformel ilişkiler dahilinde şekillenen kullanım pratikleri, bugün piyasa ve hukuk çerçevesinde yok sayılıyor ve alanda mülkiyetin tanımı yeniden şekilleniyor. Oysa geçmiş mücadeleler müştereklerin nasıl müşterekleştirilmiş olduğunu gösteriyor. Mera arazisinin 19. Yüzyılda hangi istisnai yollarla Mesude Evliyazade'nin ailesinin mülkiyetine geçmiş olduğunu bilmiyoruz. Fakat 1950lerde başlayıp 69'da toprak işgaline kadar süren çekişme ve ardından arazi Defne A.Ş.'ye satın alınıncaya kadar devam eden köylünün doğrudan eylem ve kolektif kullanım kaynaklı müşterek mülkiyet iddiaları ve icraları yine mülkiyet biçimleri arasındaki geçişliliğe işaret ediyor. Göllüce'nin hikayesi özel mülkiyeti fetiş bir toplumsal ilişki olmaktan çıkartarak, onun kuruluş sürecini, içerdiği şiddet ve talanı ortaya koyuyor. Aynı zamanda bu fetiş nesnenin kanunların, kolluk güçlerinin koruması altında kutsal bir hak olarak sunulmasına karşın, tam da kuruluşunun hukuksuzluğu yüzünden tabandan hareketlere karşı kırılgan olduğunu da gösteriyor. Göllüce'de yıllara dayanan toprak çatışması, özel mülkiyet yasasının kuruluş sürecinin tamamlanmadığını, bir çatışma alanı olarak sürekli çeşitli farklı mülkiyet iddialarını doğurduğunu, dolayısıyla kurumun kendisinin yeniden anlamlandırılması ve meşrulaştırılması gerektiğini vurguluyor.

MELEK VE EMEK SİNEMASI[13]

2009 yılında Beyoğlu Yeşilçam Sokak'ta yer alan, mülkiyeti Sosyal Güvenlik Kurumu'na ait Emek Sineması'nı da içeren bina kompleksi 25 yıllığına Kamer A.Ş.'ye kiralanmasının ardından kapatıldı.[14] Şirket, Serkildoryan binasını restore ederek kullanacağını ve sinemayı da içeren binayı da yıkarak yerine bir AVM yapacağını açıkladı. Projenin duyulmasının ardından 2010 yılında Uluslararası İstanbul Film Festivali'nin açılışında İstanbul Kültür Sanat Varyetesi'nin protestosuyla başlayan "Emek Sineması Mücadelesi" zaman içerisinde kitleselleşerek kentsel dönüşüme karşı muhalefetin sembollerinden biri haline geldi. Yeşilçam Sokak'ta gerçekleştirilen film gösterimleri, Film Festivali açılış ve kapanış ve ödül törenleri, "1. Geleneksel Emek Şenliği", sokakta sabahlama, 1 Mayıs kutlamaları ve Mayıs 2011 ayı boyunca her pazar gerçekleşen "Emek'i Geri Alma Şenlikleri" gibi eylemler mekânı kolektif pratiklerle "yaşam alanına" çevirmeyi hedefler. Bu tip eylemler, sokakları müşterek alanlar olarak geri almak kadar sokakta yeni müşterek toplumsallıklar yaratmayı da amaçlayan sosyomekansal pratikler olarak görülebilir.

Diğer yandan, mücadelenin söylemsel çerçevesi kentsel hafıza, kültürel miras, kolektif kullanım temelinde sinemayı bir müşterek olarak tanımlar; devlet mülkiyeti ve müşterek mülkiyet talebi arasında bir çatışma ortaya koyarak mekân üzerinde kolektif tasarruf hakkını savunur. "Çocukken seyredilen ilk film", "sinema salonundaki ilk öpüşme", "Emek fuayesinde kurulan hayaller", "Film Festivali günleri ve geceleri" ve "12 Eylül darbesinden sonra kutlanan ilk 1 Mayıs buluşması" sıklıkla dile getirilen mekânsal anlatılardır. Bu anlatılar, kullanıcıların somut mekânla ilk elden kurdukları bedensel ve duygulanımsal deneyiminlerden oluşan bir direniş dili yaratır. Deneyimler ortaklaştırıldıkça kolektif bir direniş perspektifi ortaya çıkar.

Sosyal Güvenlik Kurumu mülkiyetindeki sinemanın aslında kullanıcılara ait olduğu vurgusu devlet mülkiyeti ve kolektif kullanıma dayalı müşterek mülkiyet iddiası arasında bir çatışma yaratır. Kamunun devlet erkini değil, mekânın kullanıcılarını imleyen bir kavram olarak tanımlanması ve bu mekân üzerindeki her türlü tasarruf hakkının ve inisiyatifinin kullanıcılarda olduğu sık sık tekrarlanır: "Emek Sineması ve Serkildoryan binası Sosyal Güvenlik Kurumu'na, yani kamuya, yani bizlere aittir! Bu alan üzerindeki her türlü kullanım hakkı kamunundur ve kolektiftir. Bu nedenle nazarımızda meşru ve esas olan devlet kurumlarının ve şirketlerin çıkarları değil, kamunun yararı ve kararıdır."[15] Böylece devletin vatandaşları temsilen sahibi olduğu Emek Sineması, kolektif bir mekân olarak kullanım üzerinden anlamlandırılır. Kolektif kullanım, bu mücadelede de, tıpkı diğerleri gibi, müşterek mülkiyet iddiasının temelidir.

Öte yandan, Emek Sineması'nın devlet mülkiyetine nasıl geçtiği; özel, devlet

---

13 Bu bölümdeki tartışmalarda daha önce yayınlanan bir yazımdan (Fırat, 2011) faydalandım.

14 Yapı kompleksi 1993'te yap-işlet-devret modeliyle Kamer İnşaat'a 25 yıllığına veriliyor. Ancak bu 25 yıl, şirket binayı teslim aldığı andan itibaren başlıyor. Teslim aldığı tarihi Aralık 2012 olarak kabul ediliyor.

15 "24 Aralık eylemi basın açıklaması metni"
http://emeksinemasi.blogspot.com/2011/12/24-aralk-eylemi-basn-acklamas-metni.html

ve müşterek mülkiyet arasındaki ilişkiyi ve farklı mülksüzleştirmenin tarihsel sürekliliğini görmemize neden olur ve farklı ama birbiriyle ilişkili mülksüzleşme katmanlarını görünür kılar. Sinema, İpekçi ailesi ve H. Arditi ve A. Saltiel ortaklığıyla Serkildoryan'ın arkasında kalan ve "Skating Palace" olarak bilinen yapının yeniden düzenlenmesiyle 1924 yılında "Melek Sineması" adıyla açılmıştır (Freely ve Freely, 2014: 206). İpek ve Sümer Sinemalarının da sahipleri olan A. Saltiel ve H. Arditi Varlık Vergisi nedeniyle 1945'te iflaslarını açıkladıktan sonra sinemanın da dahil olduğu yapı kompleksi İstanbul Belediyesi'ne geçmiştir (Freely ve Freely, 2014: 206-207). Belediye, tüm Serkildoryan bloğunu 1951 ve 1956'da iki kez ihaleye çıkartır fakat ihaleye Emekli Sandığı dışında kimse katılmadığı için satış gerçekleşmez. 1957'de ihale koşulları sağlanarak Emekli Sandığı tarafından satın alınır (Meseri ve Kuryel, 2017: 76-77). Emekli Sandığı'nın kurduğu "Emek Film" Melek Sineması'nı "Emek Sineması" adıyla işletmeye başlar. Sinemanın işletmesi önce 1969'da Turgut Demirağ'a daha sonra yıkıma kadar sinemayı işletecek İsmet ve Süheyla Kurtuluş'a geçer.

1942'de uygulamaya koyulan varlık vergisiyle gayrimüslim tüccar sermayesinin piyasadan çekilmesini hedefleyen azınlıklara ve yabancılara yönelik bir iktisadi düzenlemedir ve azınlık gayrimenkullerinin satılarak bu verginin ödenmeye çalışılmış olması sebebiyle aynı zamanda çoklukla azınlık mülklerin şahıs ya da devlet mülkiyetine transferi ile sonuçlanmıştır (Aktar, 2006). Melek Sineması'nı devlet mülkiyetine geçiren yasal zor ve bugün devlet mülkünün şirkete kiralanması yoluyla transfer edilmesi özel mülkiyetin ortaya çıkışındaki farklı zor biçimlerini açığa çıkararak bu sürecin içerdiği mülksüzleştirme katmanlarını da görünür kılar. Şüphesiz, bir önceki mülkiyet gaspı, bugün binaların Kamer A.Ş.'ye kiralanarak özelleştirilmesini mümkün kılan ilk gasp olarak değerlendirilmelidir. Buna karşın, müşterek mülkiyet iddiası, devlet mülkiyetine dayalı tasarruf hakkının icrasını sınırlamaya çalışır. Bu şekilde "kamu" kavramının içerisini devlet kurumlarının yetkilerini sınırlayarak ve kavramı -geçmiş, şimdi ve gelecekteki kullanıcıları da içerecek şekilde- kolektif kullanıcılar ile doldurup genişletir. Hem mülkiyet iddiasındaki özne dönüştürülmüştür (devletle özdeşleşmeyen kullanıcı olarak kamu) hem de iddianın biçimi değişmiştir (tasarruf ve karar hakkına sahip olma). Emek Sineması örneği, tekil bir alanda, farklı ve çoklu mülkiyet iddia ve icralarına sahip aktörlerin arasındaki çatışmalı ilişkileri ve bu ilişkilerin dönüşümünü gösterir. Burada önemli olan, görünmez kılınmış zor biçimlerinin ve mülksüzleştirme şekillerinin, bugünün el koyma ve birikim süreçlerinin içerisine nasıl sızdığının görülmesidir.

SONUÇ

Bugün mülkiyet hem bir kurum hem de kavram olarak, toplumsal bir çatışmanın alanı haline gelmiştir. Bu mülkiyetin her üç görünümü için (özel/devlet/müşterek) için geçerli bir kriz. Örneğin son dönemde sayısı gittikçe artan "acele kamulaştırma" uygulamaları, özel mülkiyetin dahi ne olduğunu bir kez daha tartışmalı kılmaktadır. Alp Yücel Kaya'nın belirttiği gibi "[e]konomik rasyonalitenin ağır bastığı, işler durumda olan bir piyasa

ortamında, satılmak istenmeyen bir araziye el konulması, kamulaştırma yoluyla bir şirkete tahsis edilmesi veya özel mülkiyetin kamulaştırılarak bir başkasına özelleştirilmesi, hiçbir şeyle çelişmiyorsa, 'liberal ekonomi' düşüncesi" ile çelişmektedir (2010: 93). Benzer şekilde, müşterek kullanıma tâbi alanları yeniden üreten kullanım haklarının yok sayılarak metalaştırılması, devletin ne'liğini sorgulatan politik bir krize kapı aralıyor. Mülkiyetin icra edilebilirliği, toplumsal olarak bu hakkın ahlaki olduğuna dair kamusal inancın inşa edilmesine dayandığı ölçüde bu meşruiyetin yeniden üretilmesini gerektiriyor. Bu durum, özellikle doğrudan çitlemelerin gerçekleştiği yerellerde kısmi bir toplumsal-ahlaki bir kriz üretiyor.[16] Öte yandan bugünün neoliberal mülkiyet rejimi, tam da kendisinden önceki dönemin yarattığı kayıtdışı, muğlak ve çatışmalı mülkiyet biçimlerine hukuki bir düzenleme getirerek ve kendi başına işleyen bir gayrimenkul piyasası oluşturarak ekonomik büyüme yaratma iddialarına dayanıyor (Keyder 2005, Kuyucu 2014, Kaya 2010). Hukuki kesinlik ve iktisadi güvenlik diline dayanan bu söylemin dışında kalanlar "yasadışı işgalciler", karşı çıkanlar ise en iyi ihtimalle "kalkınma karşıtı" olarak çerçeveleniyor. Dolayısıyla bugün, mülkiyet kurumu ve kavramı yeniden kuruluş aşamasında ve bu kuruluş süreci politik olduğu kadar ahlaki bir veçheye de sahip.

Günümüzde neoliberal mülkiyet transferi olarak adlandırılan ve sahih piyasa ilişkilerine dayandığı iddia edilen süreç çoklukla önceden müştereklestirilmiş ortak alanların ya hukuki ve idari düzenlemelerle hukuki zor yoluyla ya da tapu ve tescil belgelerindeki muğlaklığın stratejik olarak kullanılmasıyla yani talanla çitlenmesi anlamına geliyor. Bu yazıda göstermeye çalıştığım gibi bu süreç, farklı mülkiyet biçimleri arasındaki ilişkiyi tarihsel olarak görmemize olanak veriyor ve farklı dönemlerdeki mülksüzleştirme katmanlarını görünür kılıyor.

Ihlamur Parkı, Göllüce merası ve Emek Sineması mücadeleleri özel ve devlet mülkiyetini fetiş bir toplumsal ilişki olmaktan çıkartarak, her ikisinin kuruluş sürecini, içerdiği şiddet ve talanı ortaya koyuyor. Aynı zamanda bir fetiş nesne olarak mülkiyetin kanunların, kolluk güçlerinin koruması altında kutsal bir hak olarak sunulmasına karşın, tam da kuruluşunun hukuksuzluğu yüzünden tabandan müşterek mülkiyet iddialarına açık olduğunu da gösteriyor. Bu mücadeleler ve görünür kıldıkları mülksüzleştirme katmanları, özel mülkiyet yasasının kuruluş sürecinin tamamlanmadığını, bir çatışma alanı olarak sürekli çeşitli farklı mülkiyet iddialarını doğurduğunu, dolayısıyla kurumun kendisinin yeniden anlamlandırılması ve meşrulaştırılması gerektiğini vurguluyor. Bugün toplumsal sınıflar arasındaki güç ilişkisinde egemen sınıflar lehine ortaya çıkan kırılma, günümüz ortak alan mücadelelerinin kısa erimli olmasına ve çoğunlukla kayıpla sonuçlanmasına yol açıyor. Fakat bu durum, mülkiyetin bir kurum ve kavram olarak hâlâ bir çatışma alanı olduğu gerçeğini değiştirmiyor. Böylesi bir toplumsal çekişme döneminde, var olan fakat görünmez kılınmış, kullanıma dayalı müşterek mülkiyet biçimleri, sermayenin gasp tehdidi altında gittikçe görünür hale geliyor; dahası yeni müşterek kullanım iddiasına

16 Adaman, Akbulut ve Arsel (2016) kalkınma söyleminin özellikle Karadeniz vadilerindeki HES inşaatlarına karşı ortaya çıkan hareketlerde benzer bir hegemonya krizine işaret ettiğini belirtiyorlar.

dayalı mülkiyet iddiaları ortaya çıkıyor. Öyleyse başladığımız imaja geri dönerek sorabiliriz: Müşterek mülkiyet, neden olmasın?

Kaynaklar

Adaman F., Akbulut B., ve Arsel M. (2016) *"Türkiye'de Kalkınmacılığı Yeniden Okumak: HES'ler ve Dönüşen Devlet-Toplum-Doğa İlişkileri", C. Aksu, S. Erensü ve E. Evren (der.), Sudan Sebepler, İletişim Yayınları, İstanbul.*

Akbulut, B. (2017) "Bugün, Burada: Savunudan İnşaaya Müşterekler," F. Adaman, B. Akbulut ve U. Kocagöz (der.), *Herkesin Herkes için: Müşterekler Üzerine Eleştirel bir Antoloji*, Metis Yayınları, İstanbul, 279-295.

Arabacı, E. (2015) "Kapitalizmin Victoria Çağı'nda Bursa'da Hukuksuzluk, Mülksüzleştirme ve Bir Şehir Ayaklanması", *Türkiye İşçi Sınıfı Tarihi 1839-2014, D. Çetinkaya, M. Alkan (der.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 56-107.*

Aktar, A. (2006) Varlık Vergisi ve "Türkleştirme" Politikaları, İstanbul: İletişim.

Aydemir, Ş. S. (2006) *Menderes'in Dramı, Remzi Kitabevi, İstanbul.*

Blomley, N. (2008) "Enclosure, Common Right and the Property of the Poor" Social & Legal Studies, 17, 311-331.

Blomley, N. (2013) "Performing Property: Making The World" Canadian Journal of Law & Jurisprudence, 26 (1), 23-48.

Blomley N. ve Sturgeon, J.C. (2009) "Property as Abstraction", International Journal of Urban and Regional Research, 33 (2), 564-566.

Çetinkaya H. (1969a) "A. Menderes'in Halası'nın Arazisi İşgal Edildi", *Cumhuriyet*, 3 Şubat, 1.

Erensü, S. (2016) "Gezi, Ekoloji ve Karadeniz Rabıtasına Dair", D. Yıldırım ve E. Haspolat (der.), *Değişen Karadeniz'i Anlamak*, Phoenix Yayınevi, Ankara.

Fırat, B.Ö. (2011) "'Ve Madem ki Sokaklar Kimsenin Değil': Talan, Dolandırıcılık ve Hırsızlığa karşı Kentsel Müşterekler Yaratmak", *Eğitim, Bilim, Toplum, 36, 96-116.*

*Fırat B.Ö. ve F. Genç (2017) "*Müşterekler, Sınıfın Rekompozisyonu ve Strateji", *Red Thread*, s. 4, http://www.red-thread.org/tr/makale.asp?a=71

Fırat, B.Ö. (2017) "Mülkiyet ve Müşterek: Göllüce'de Toprak Mücadelesi", *Toplum ve Bilim, s. 142,* 105-133.

Freely, B. ve J. Freely (2014) *Galata, Pera, Beyoğlu: Bir Biyografi, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.*

Göztepe, Ö., der. (2014) İlkel Birikim: Sermayenin Kaldıracı, Nota Bene Yayınları, Ankara.

Gülersoy, Ç. (1983) *Ihlamur Mesiresi, İstanbul:* Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu,

İslamoğlu, H. (2001) "Property as a Contested Domain: A Re-evaluation of the Ottoman Land Code of 1858", R. Owen (der.), *New Perspectives on Property and Land in the Middle East, Cambridge, Harvard University Press, Massachusetts.*

İslamoğlu, H. (2004a) "Politics of Administering Property: Law and Statistics in the Nineteenth Century Ottoman Empire", H. İslamoğlu (der.) Constituting Modernity: Private Property in the East and West, I.B.Tauris, Londra.

İslamoğlu, H. (der.) (2004b) Constituting Modernity: Private Property in the East and West, I.B.Tauris, Londra.

Karakuş, E. (2010) "Devletin Taşınmaz Mülkiyeti", S. Bayramoğlu-Özuğurlu (der.), Toprak Mülkiyeti Kitabı, Memleket Yayınları, Ankara.

Kaya, A.Y. (2010) "2000'ler Türkiye'sinde Tarım Politikaları ve Toprak Mülkiyeti: EfemÇukuru'nda 'Mülkiyet Nedir?'", S. Bayramoğlu-Özuğurlu (der.), Toprak Mülkiyeti Kitabı, Memleket Yayınları, Ankara.

Keyder, Ç. (2005) "Globalization and Social Exclusion in Istanbul", International Journal of Urban and Regional Research, 291, 124-134.

*Kuyucu, T. (2014) "*Hukuk, Mülkiyet ve Muğlaklık: İstanbul'un Kayıtdışı Yerleşimlerinin Yeniden Yapılandırılmasında Hukuki Belirsizliğin Kullanımları ve İstismarları", A.B. Candan ve C. Özbay (der.), *Yeni İstanbul Çalışmaları: Sınırlar, Mücadeleler, Açılımlar, Metis* Yayınları, İstanbul.

MacPherson, C.B. (1978) P*roperty: Mainstream and Critical Positions, University of Toronto Press, Toronto.*

Marx, K. (2011) Kapital Cilt: I, Ekonomi Politiğin Eleştirisi, N. Satlıgan ve M. Selik Yordam (çev.), İstanbul.

Meseri, R. ve A. Kuryel (2017) Türkiye'de Yahudi Olmak: Bir Deneyim Sözlüğü, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mitchell, T. (2002) Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity, The University of California Press, Berkeley.

Owen, R. (der.) (2001), New Perspectives on Property and Land in the Middle East, Cambridge, Harvard University Press, Massachusetts.

Özuğurlu, E. (2010) "Neoliberal Kentleşme Karşısında Barınma Hakkı Mücadeleri: Mülkiyet Açısından Bir İnceleme", S. Bayramoğlu-Özuğurlu (der.), Toprak Mülkiyeti Kitabı, Memleket Yayınları, Ankara.

Razzaz, O. M. (1993) "Examining Property Rights and Investment in Informal Settlements: The Case of Jordan", Land Economics, 69(4): 341–355.

Rose, C. (1994) Property And Persuasion: Essays On The History, Theory, And Rhetoric Of Ownership, Westview Press, Colorado.

Sevilla-Buitrago, Alvaro (2015) "Capitalist Formations of Enclosure: Space and the Extinction of the Commons, Antipode Vol. 47 No. 4 2015. 999–1020.

Thompson E.P. (2006) "Görenek, Hukuk ve Genel Haklar", Avam ve Görenek, U. Kocabaşoğlu (çev.), Birikim Yayınları, İstanbul.

Terzibaşoğlu, Y. (2006) "Eleni Hatun'un Zeytin Bahçeleri: 19. yüzyılda Anadolu'da Mülkiyet Hakları Nasıl İnşa Edildi?", *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar*, sayı 4, 121-147.

Özyönetimsel müşterek yapılarda temel sorunsallar

Fikret Adaman

Bilindiği üzere, özyönetimsel üretim/tüketim/yaşam üzerine son on yılda artmakta olan hem bir akademik ilgi vardır, hem de pratik zenginlikler. Özyönetimsel yapıların organizasyonel oluşumlarına—yani özyönetimi gerçekleştirenlerin birbirleriyle ilişkilenme biçimlerine—ilişkin hem ayrıntılı bir literatür bulunmaktadır, hem de pratik üzerinden kapsamlı tartışmalar yürütülegelmektedir. Özyönetimsel yapılara günümüzde verilecek örneklerin başında gelen kooperatifleri düşündüğümüzde, bu bapta üretilen düşünsel yapıyı ve pratik zenginliği aklımıza getirmekte zorlanmamaktayız herhalde.[1] Ancak, bu yapıların genel anlamda ekonomiye nasıl/ne şekilde eklemlenmeleri gerektiğine ilişkin tartışmalar bir doygunluğa ulaşmaktan uzak gözükmektedir. Genel yaklaşım; bu birimlerin piyasalar üzerinden (dolayısıyla da piyasada oluşan fiyat vektörü verili alınarak) ilişkileneceği varsayımı üzerinden hareket etmek şeklindedir. Bu genel eğilimi farklı noktalardan eleştirel gözlüklerle değerlendiren çalışmalar şüphesiz yok değildir: Bu tür birimleri önceliğine alacak finans kuruluşlarının mercek altına alınması, ya da birimlerin bir araya gelmesiyle oluşturulacak bir platform yapısının tahayyül edilmesi, ya da lokal para biriminin ihdas edilmesi gibi… Ayrıca, hali hazırda, üniversitesi, bankası, üretim birimleriyle özyönetimi entegral bir biçimde hayata geçirmekte olan Mondragon örneğinin özgül koşullarının

1 Özyönetim tartışmaları için, bkz.: Çağatay Edgücan Şahin ve Kerem Gökten (2013). "Latin Amerikan Özyönetim Pratiklerinden İnsan Odaklı Bir Esnekleşme Beklenebilir mi?" Çalışma ve Toplum, 2:119-145; Çaner Sancaktar (2015). Özyönetim Düşüncesi. İstanbul: Ayrıntınirmaye makasınıyönetim fikrine,esi şüphesiz çok önemlidir. tekler bir tutum geliştirmesi elbette arzulanan bir durumdur. the s.

değerlendirilmeye alınması da bu tür çabalara örnek teşkil edebilir.[2] Ama, her halükarda, özyönetimsel yapıların ekonomiye eklemlenmelerinin kapsamlı ve analitik bir analizi gereklidir ve işbu yazımız bunu ana hatlarıyla yapmayı hedeflemektedir.

Meramımızı kısaca aktardıktan sonra, resmi daha geniş görebilmek (ve dolayısıyla özyönetimsel yapıları daha net tanımlayabilmek) adına, tartışmayı "alternatif ekonomik yapılar" etrafında kurgulamakta yarar bulmaktayız. Bengi Akbulut ile *Birikim*'de kısa bir zaman önce kaleme almış olduğumuz deneme yazımız, hatırlayanların olabileceği üzere, böylesi bir çerçeve sunmaktaydı.[3] Alternatiflerin masaya yatırabilmesi için günümüzdeki neoliberal kapitalist sistemi (kısmen birbiriyle ilintili) bir dizi eksende pozisyonlamaktaydı anılan yazı: Özel mülkiyetin mevcudiyeti ve böylesi bir mülkiyet biçiminin idealize edilmesi; ekonomik ilişkilerin önemli bir bölümünün piyasa mekanizmasıyla (aleni ya da zımni bir şekilde) örgütlenmesi; kapitalist üretim (yani sermaye ve emek sahiplerinin ayrışması ve sermayenin emeği kiralaması) sürecinin yüceltilmesi; kurum ve örgütlerin hiyerarşik yapılardan oluşması; emek-işbölümünün katı kategorilere ayrılmış olması; sermaye birikimin temel kaygı olarak ortaya çıkması. Akabinde de, alternatif yaklaşımların bu eksenler üzerinden düşünülmesi gerektiği vurgulanmaktaydı. Alternatiflerin düşünülmesinde de birbirini tamamlayan iki kavramdan hareket edilmekteydi: Özyönetim ve müştereklik.

Bu bağlamda değerlendirildiğinde, alternatif oluşumların, uygulamadan uygulamaya değişen vurgularla, özel mülkiyet yerine müştereklik felsefesine uygun olarak kooperatif yapıları (kimi özgül durumlarda da kamu mülkiyetini) önermekte olduğu malumumuzdur. Bu tür yapıların aynı zamanda özyönetime de imkân verdiği ortadadır. Her kooperatif yapının özyönetimsel bir yapıda organize olmadığı açıktır ama mülkiyetin özel olduğu—dolayısıyla çalışanların ve sermaye sahiplerinin aynı çatı altında bulunduğu—yapılardaki özyönetim çabalarının iyi niyetin ötesine geçemeyeceği ve böylesi bir durumun en fazla çalışanların yönetime önerilerde bulunabileceği ortamlara ("*co-determination*") karşılık geleceği ortadadır. Özyönetimsel yapılara geçebilmenin önemli bir koşulu mülkiyet üzerinde özel tasarrufun bulunmamasıdır. Bu durumda ulaşacağımız yer, günümüzde, kooperatif (mülkiyetin kooperatif üyelerince toplu olarak sahiplenildiği) yapılar olarak belirmektedir. Diğer taraftan, kamusal yapılar, devlet aygıtının hegemonik yapısından özerk olabildikleri noktada, özyönetimi gerçekleştirmeye aday olabilirler. Aslında, ister kamusal ister kooperatif mülkiyeti altında olsun, özyönetimsel yapılar bu noktada "müşterek" yapılara karşılık gelmektedir. Hatırlanacağı üzere, müşterekler en geniş anlamıyla paylaştığımız ortak zenginliklere karşılık gelmektedir. Bu zenginlik doğanın bahşettiği (su, hava, ormanlar gibi) varlıkların yanı sıra toplumsal yaratıcılığın ürünlerini (parklar, kentsel altyapı ve internet gibi) de içerir. Dolayısıyla, müşterekler fiziksel varlıklarla sınırlı değildir; dilleri, toplumsal gelenekleri, kültürel birikimi ve kolektif bilgi dağarcığımızı da kapsar. Öte yandan, ve bu yazı kapsamında bizi bağlayan nokta, müşterekler kavramının aynı

2 Mondragon üzerine özet bilgi için bkz: http://www.habitat.org.tr/calisma/79-isemekdunyasi/202-mondragon-isci-uretim-kooperatifleri.html

3 Fikret Adaman ve Bengi Akbulut (2016). "Alternatif Ekonomiler Üzerine Ufuk Turu", *Birikim*, 321: 31-38.

zamanda meta ilişkileri içinde yer almayan bu zenginliğin etrafında örülen ortak üretim, karşılıklılık, işbirliği temelli toplumsal ilişkilere de işaret etmekte olduğudur.[4] Dolayısıyla, kooperatif yapıları özyönetimsel bir kurgu ile buluşturduğumuzda bir müşterek zenginlik olarak okuyabiliriz.

Yazının açılışını mülkiyet temelinden yapmak, bu boyuta verdiğimiz önem dolayısıyladır. Ancak, mülkiyet dışında da oluşabilecek asimetrik güç ilişkileri mevcuttur ve bu tür güç asimetrileri giderilmediği durumda herkesin aynı rahatlıkla/özgüvenle kendini ifade edemeyeceği ve sonuçta kendini gerçekleştiremeyeceği ("*self-realization*") malumdur—ki bu da özyönetimin tam anlamıyla deneyimlenemeyeceğini söylemektedir bize. Bu asimetrilerin çok çeşitli nedenleri olabilir. Biz bu nedenleri iki kategoride sunmayı tercih ettik. İlki; emek-işbölümünden kaynaklanan asimetrilerdir. Mülkiyet tabanlı ayrışımları (firma sahipleri ile çalışanlar ayrımında olduğu gibi) bir kenara koysak bile, yapılan işin niteliği üzerinden kimi çalışanların diğerleri üzerinde hükümdarlık kurması söz konusu olabilir. Bu riske karşı akla gelebilecek en kestirme çözüm, herkesin her işten sorumlu olmasıdır. Kimi spesifik vakalarda güzel işleyebilecek bu çözüm maalesef çoğu durumda ciddi oranlarda verimsizlikler doğurabilir. Bir üretim ya da tüketim kooperatifi düşünelim: Bir işten diğerine geçiş esnasında kaybedilecek zamanlar bir yana, hiçbir fonksiyonda uzmanlaşamama diğer yanda, birçok sürecin—adalet adına—ciddi sıkıntılarla baş başa kalmasına neden olmuştur bu yaklaşım. Sanırız ki burada izlenmesi gereken patika, Bahro'nun yol göstermiş olduğu üzere, iş tanımlarını yaratıcı, sıkıcı, tehlikeli, zor, rahat vb. şeklinde gruplamak ve kişilerin kısa değil uzun dönemde bu farklı kategorilerde emek harcamalarını tesis etmektir.[5] Dolayısıyla, hem herkes farklı kategorilerden iş süreçlerini deneyimlemiş olacaktır, hem de belli alanlarda uzmanlaşma imkânı yok olmayacaktır.

İkinci tür asimetri ise kimlikler üzerinden yapıla gelen dışlanmalar temelli olanlardır. Cinsiyet, cinsel tercih, etnisite, inanç vb. temelli dışlanmaların özyönetimsel bir alanda yeri olmadığı çok açıktır. Özyönetim modelini benimseyen girişimlerin yazılı ya da sözel anayasalarında her türlü ayrımcılığa karşı durulacağı belirtilmiştir; farklı bir ifadeyle, bu tür ayrımcılık-temelli asimetrilerin özyönetim felsefesiyle bağdaşmayacağı konusunda bir kararlılık mevcuttur. Ancak, hak temelli kabullerin yaşamsal ayrıntılarda her zaman karşılık bul(a)madığı da sabittir. Bu tür rahatsızlıkların dile getirilebileceği mekanizmaların mevcudiyeti, konuyla ilgili yapı-içi toplantılar, öz-değerlendirme süreçlerinin çalıştırılması vb. uygulamalar bu tür asimetrilerin kaldırılmasında önemli roller üstlenebilmektedir.

Asimetrilerin bir şekilde çözümlendiğini varsaysak bile, özyönetim otomatik olarak doğmayabilir. Bunun üç nedeni olduğunu düşünmekteyiz. İlki; genelde özyönetim, üretim ve tüketim birimin çatısı altındakilerle sınırlı tahayyül edilmektedir. Halbuki o birimin çatısı dışında da birçok paydaşı bulunmaktadır ve bu kesimlerin özyönetime ne şekilde dahil edilecekleri hep meşakkatli bir süreç olmuştur. Hem kimler paydaşlar içine alınacak ve kimler alınmayacaktır, hem de her paydaşın sözü ve pozisyonu aynı ağırlıkta

4 Fikret Adaman, Bengi Akbulut ve Umut Kocagöz (2017). *Herkesin Herkes İçin: Müşterekler Üzerine Eleştirel bir Antoloji*. İstanbul: Metis.
5 Rudolf Bahro (1978). *The Alternative in Eastern Europe*. Londra: New Left Books.

mı değerlendirilecektir soruları son derece önem arz etmektedir. Şüphesiz, bu noktada müzakereci bir yaklaşımla uzlaşmaların yaratılması gerektiği genel kabul gören bir yaklaşımsa da, bu noktaya ulaşabilmek belli bir dayanışmacı kültürün varlığını önkoşullamaktadır.

İkincisi ise; özyönetimin her küçük ve detay konu da dahil olmak üzere *tüm* kararların özyönetim çatısı altındaki *herkes* tarafından alınması durumu kısa zamanda ciddi bir zaman maliyeti getireceğinden, bu tür yapılarda bir tür yönetişimsel çatı oluşturmak gereği ile ilgilidir (ki bu husus yukarıda bahsedilen emek-işbölümü süreçleriyle de ilintilidir). Bu yapının basit ve tek bir formülü bulunmadığından, doğru bir yapı çatılması hiç de kolay değildir ve böylesi bir mekanizma oluşturulamadığı zaman yapıların özyönetim süreçlerini sancılı yaşayacağı aşikârdır. Kolaylaştırıcı ve koordine edici yapılar kurarsak bu yapılara güç atfetmiş ve *de facto* hiyerarşiyi tekrar canlandırmış oluruz, kaygısıyla tüm ayrıntıların genel kurullarda tartışıldığı durumların kısa zamanda ciddi boyutlara ulaşabilen bir yorgunluk ("*fatigue*") yaratmakta ve, sonuçta, aksayan işler nedeniyle kırılmaların yaşanmakta olduğu bilinmektedir. Diğer taraftan kolaylaştırıcı ve koordine edici merciler oluşturulduğunda bu tür yapıların alt-üst ilişkilerine evrilmeye başlama ihtimalinin düşük olmadığı da hem akademik yazında hem de pratikte sıkça dile getirilen bir tehlikedir.[6] Ana patikanın tüm paydaşlarca oluşturulduğu ve bu patikanın yeniden tanımlanması gerektiği her noktada tekrar topluca değerlendirildiği bir sürecin mevcudiyeti verili alındığında, kolaylaştırıcı ve koordine edici oluşumların işleri çok kolaylaştıracağı ve ancak bu yapıların dönüşüm temelli ve saydamlığa hassasiyetle uyan özellikler taşıması gerektiği malumun ilanıdır.

Üçüncü nokta ise; özyönetimsel yapı bir değer oluşturduğunda bu değerin paydaşlar arasında nasıl paylaştırılacağıdır. Bu hususta farklı pozisyonlar bulunmaktadır. Bir yaklaşım eşitlikten yanadır ve—beceri, deneyim gibi özelliklerden bağımsız—sürece emek katmış her bir paydaşın eşit emeğe eşit miktarda bir pay alması gerektiğini savlar. Her zaman olmasa da çoğu zaman bu yaklaşım emek-işbölümü boyutunda da herkesin farklı fonksiyonlardaki iş yüklerine katılım sağlaması gerektiğini savunur. Dolayısıyla, burada kendi içinde bir mantıktan bahsedilebilmektedir: Yaratıcı olduğu kadar sıkıcı, tehlikeli ve risk taşıyan işlerin de herkesçe paylaşılacağı bir ortamda, ortak emek vermenin eşit pay almak anlamına gelmesinde bir tutarlılık bulunmaktadır. Diğer yandan, farklı becerilerin, farklı deneyimlerin ve farklı pozisyondaki sorumlulukların değerden alınacak payda karşılık bulması gerektiğini savunanlar da bulunmaktadır. Bu iki yaklaşım arasında, hangisinin daha adil olduğu çetrefil bir tartışma alanıdır ama şunu hemen ifade etmek gereklidir ki ikinci yaklaşımın beraberinde asimetrik güç ilişkilerini (yeniden) doğuracağı malumun ilanı olsa gerek... Ama, her halükarda, özyönetimsel bir yapının kendi içindeki bölüşüm sürecini kendisinin tayin etmesi en doğru olanıdır.

Yukarıda çok kısaca değinilen hususlar özyönetimi gerçekleştirmek isteyen bir yapının tabir-i caizse "kendi mutfağında" yapması gerekenlerin kuş uçuşu ifadelendirilmesiydi. Gözüken o ki, bu hususların mevcudiyeti üzerinde mutabakat sağlanmıştır. Çözümler konusunda ise, ana ilkelerde varılan ortaklaşmanın ötesinde,

---

6 Bkz. örneğin: Henri Arvon (1980). *L'Autogestion*; çevirisi: Özyönetim, çev: Fikret Başkaya. İstanbul: İletişim (1991).

tartışmalar sürmektedir, hem akademik yazında hem de pratikte... Buradaki tartışmanın belki hiç bitmeyeceğini öngörmek durumundayız. Ve aslında bu sağlıklı bir yapıya da karşılık gelmektedir. İlişkiler biçiminin deviniyor olması, yeni anlam kazanan duruşlar, teknolojideki gelişmeler vb. süreçler beraberinde yukarıda kısaca ziyaret edilen hususların yeniden ve yeniden tartışılmasını zorunlu kılmaktır. Zaten özyönetimsel yapılar bu süreçleri içselleştiren süreçler olmak durumunda değil midir?

Gelelim, bu yazının asıl derdine: Özyönetimsel bir yapı birçok durumda genel ekonomik yapıyla ilişkilenmek durumunda kalacaktır. Dışardan girdi almak (hammadde, yarı işlenmiş ürün vb.) ve dışarıya çıktı sunmak (ürün, hizmet vb.) zorundadır. Kimi zaman da çok uzmanlaşma isteyen ama sistemin iç yapısıyla da bağlantısı olmayan kimi durumlarda (muhasebe işlemleri, vergi matrahlarının hesaplanması vb.) dışarıdan destek alması gerekmektedir. Bir diğer durum da finans kesimiyle olan ilişkilerde kendini gösterebilmektedir. Tüm bu süreçlerin tartışılması, yazımızın başında da vurgulandığı gibi, hak ettiği ayrıntıda fazla yapılmamaktadır. Biz, biraz önceki teşbihimize uygun olarak ifade edecek olursak, bu "mutfak dışı" hususları üç boyutta tartışmak istemekteyiz. İlki, ürün piyasalarına eklemlenme; ikincisi, emek piyasalarına eklemlenme; üçüncüsü ise, finans piyasalarına eklemlenme. Bu üç boyutun tartışmasının akabinde ele alacaksak da, şu noktada vurgulamak istediğimiz husus bu kategorizasyonun tamamen analitik bir tartışma nedeniyle yapılmış olmasıdır; çoğu durumda bu üç husus özyönetimsel yapıların karşısına iç-içe geçmiş bir şekilde gelmektedir.

Tartışacağımız ilk boyut, özyönetimsel yapıların mal piyasalarıyla eklemlenmesidir. Üretim ve tüketim kooperatifleri üzerinden tartışmayı götürecek olursak, bu yapılar girdi almak durumundadırlar öncelikle. Bu yapılan alımların kimler tarafından ve ne şartlar altında üretildikleri hususunun özyönetimsel bir yapı için ne denli önemli olduğu, sormak isteyeceğimiz ilk sorudur. Alınacak bir malın üretiminde, misal, çocuk emeğinin bulunup bulunmadığı ya da üretim sürecinde ekolojik kıyımlara sebep olunup olunmadığı ya da çalışma koşullarının insan sağlığına uygun olup olmadığı, kanımızca, özyönetim ilkesini benimsemiş bir yapının dikkate alması gereken bir "dert"tir. Zira, çoğu durumda, çalışanlarına, etrafına ve doğaya saygılı üretim sürecinde olanların maliyetleri, bu saygıyı göstermeyenlere görece olarak yüksek olacaktır. Dolayısıyla, buradaki "dert", çalışanlarına, etrafına ve doğaya saygılı üreticilerin çıktılarını daha yüksek bir maliyeti göze alarak alıp almakta yatmaktadır.

Bir diğer "dert", çıktıların fiyatlandırılmasında özyönetimsel yapıların karşısına çıkacaktır. Özyönetimsel yapı çıktısını mevcut piyasa koşullarında oluşmuş olan fiyattan mı satışa çıkaracaktır? Öncelikle kimi durumlarda yüksek maliyetler üstlenebileceğinden bunu yapamayacağı durumların olacağını okurumuza hatırlatmak isteriz: Hem yukarıda bahsettiğimiz nedenlerden dolayı kimi girdisini normal-üstü ödemelerle alacağından, hem de kendi (üretim, depolama, satış vb.) süreçlerinde doğaya, çalışana, etrafa saygılı olmanın ilave maliyetlerini üstlenmek isteyeceğinden, özyönetimsel yapılar yüksek maliyetlerle çalışmak durumunda kalabilir. Dolayısıyla, özyönetimsel yapıların dışında bulunan ve büyük bir ihtimalle de ana derdi kârençoklaması olan birimlerin rekabetine dayanmakta

ciddi zorluklar yaşanması kaçınılmaz gözükmektedir.

Her iki durumda da "dert"leri fazla kaale almadan finansal anlamda yaşamı idame ettirmek bir çözümdür. Ancak, böylesi bir patikanın, kısa zamanda özyönetimsel yapıların varlık nedenlerini tehdit eder noktaya götüreceğini öngörmek müneccim olmayı gerektirmiyor herhalde? Buradaki çözüm imkânlarını tartışmaya başlamadan önce, bu tür yapıların çıktılarını fiyatlama konusunda karşılaşmakta oldukları bir başka hususa değinmek istiyoruz. Farz edelim ki özyönetimsel yapımız girdilerde ve kendi süreçlerinde gereken titizliği gösterdi; maliyetlerin artması pahasına "temiz" bir patikadan ilerleyerek çıktısını sunma noktasına geldi. Peki, acaba özyönetimsel yapının artık bundan sonra kafa yormasına gerek yok mudur? Yoksa, bu çıktıya ulaşmak isteyecek ama çok farklı nedenlerle farklı gelir ve servet noktasında olan, yani sonuçta homojen olmayan, bir alıcı grubuyla karşı karşıya bulunduğu gerçeğini dikkate almamazlık edecek midir? Yani, piyasadaki "oyuncular"ın kim olduğunun önemi sorgulanmayacak mıdır? Yoksa, bu da "dert" mi edinilecektir? Somutlamak gerekirse, malın alımında karşı tarafın durumuna göre farklı fiyatlandırma cihetine mi gidecektir? Yoksa, çıktının herkes için aynı olan bir etiketi olacak ve satışlar oradaki rakam üzerinde mi götürülecektir? Bu bahsettiğimiz noktaların kolay çözümü yoktur. Belki de bu nedenle de fazla tartışılmaya alınmamaktadırlar bu hususlar... Bizim altını çizmek istediğimiz nokta; mutfak içi kadar mutfak dışı konuların da özyönetimsel bir modelde tartışılmalarının elzemliğidir.

Peki, neler yapılabilir: Bir çözüm, mevcut piyasa fiyatlarını alıp bunları "doğru yöne" çekmektir. Yani eğer mevcut fiyatlarda sağlık, iş güvenliği, ekolojik vb. hassasiyetler dikkate alınmıyorsa (ya da istenen düzeyde sağlanmıyorsa), bunları hesaba katarak bir fiyatlandırma yapmak ve, dolayısıyla, fiyatları yukarı çekmektir. Bir diğer çözüm, yeni bir para birimi yaratarak yeni bir fiyat vektörü oluşturmaktır. Mevcut finans piyasalarının en başta spekülatif nedenlerle yaptığı oynamalara karşı en kestirme çözüm şüphesiz bu yöntemdir. Bu çözümü finansal ekonomilerle eklemlenme başlığında tekrar ele alacağımızı belirtip son olasılığa geçelim: Takas ekonomisi oluşturmak. Tabii burada zımnen bir fiyatlanma bulunmaktadır ama fiiliyatta para kullanılmamaktadır. Günümüzde, sayıları az da olsa, bu üç farklı patikayı deneyimleyen oluşumlar olduğunu hatırlatmak istemekteyiz.

Ayrıca, her üç çözümde de alıcılar arasında imkânı olanlarla olmayanlara farklı uygulamalar getirmek, tabir-i caizse kimilerine "burs vermek" ve kimilerini de "vergilendirmek", mümkündür. Gerek Türkiye'deki gerek dünyadaki birçok pratik uygulamaya baktığımızda, bu yönde yapılmakta olan birçok uygulamaya şahit olmaktayız. Bir işletmede, mesela bir cafe'de, menü'ye fiyat listesi koymak yerine "gönlünüzden ne koparsa" demek[7], buna bir örnek...Ya da yaptığımız müziği bedava indirebilirsiniz, ama bu işin arkasında emek ve harcamalar var, katkı yapmak isteyen bağış yapsın, demek bir başka örnek... Uygulamaları arttırmak mümkün. Belki dünya kapitalizminde dikkat bile çekmeyecek bir hacim ama örnek oluşturmaları açısından kesinlikle üzerinde düşünülmesi gereken deneyimler.

---

7 Türkiye'deki bir uygulama için, bkz: http://t24.com.tr/haber/komsu-kafe-kollektifi-patronsuz-calisansiz-fiyatsiz-bir-kafe,245525

Hemen belirtmek isteriz ki, mutfak dışı uygulamalarda başarın sağlanabilmesi için; alternatif yapılara ihtiyaç duyan, dayanışmadan yana, emeğe ve doğaya saygılı, ayrımcı uygulamalara eğilip bükülmeden duranların, mutfak dışında da ağlanabilmelerine imkân sağlayacak yapıların temin ve tesisi bir önkoşul olarak ortaya çıkmakta. Süreçlerin "temiz"liğinden emin olduğunu bildiği bir noktada normal-üstü ödemeyi kabullenen ya da yapacağı katkının benzer bir felsefeye sahip ama maddi imkânı düşük birinin sübvanse edilmesinde kullanılacağından emin olarak destek sunan insanların süreçlere dahli bahsettiğimiz bu ağlar sayesinde mümkün olabilecektir.

İkinci boyut ise; özyönetimsel yapıların emek süreçlerine eklemlenmesiyle ilintilidir. Yukarıda kısaca değinildiği üzere, özyönetimsel yapıların emek piyasasıyla doğrudan eklemlenmeleri öncelikle kaçınılmaz mıdır? Eğer böyle bir gereklilik/ihtiyaç varsa, buradaki duruş ne olmalıdır? Bu iki (ilintili) soruya verilecek yanıtlar yürütmekte olduğumuz tartışma açısından bizce önem arz etmektedir. Özyönetimsel yapılara bu süreçlerin dışında bulunan birilerinin mevcut emek piyasasından temin edilmesi fikri birkaç küçük istisna haricinde karşı çıkılan bir uygulama olmuştur genelde. Bu istisnalar da, yapının genel işleyişi dışında kalan ve uzmanlık gerektiren ve çoğu zaman da ya kısmi bir zamanda yapılabilecek ya da bir seferliğine icra edilecek işlerden oluşmaktadır: Bir satış kooperatifin web sitesi konusunda ya da muhasebe alanında dışardan destek alması örneklerinde olduğu gibi. Tabii ki bu noktalarda da "kardeş" yapıların bulunması ve belki de takas üzerinden bir ilişkilenmenin gerçekleştirilmesi tercih edilmelidir; ancak, bu tür ilişkiler yoksa, alınacak servisin (yukanda tartıştığımız üzere) belli ilkesel filtrelerden geçmiş olma şartı arzu edilir. Öte taraftan, üzerinde konuştuğumuz yapı eğer bir miktar emek gücünü uzun dönemli temin etmeyi düşünüyorsa, burada hibrit bir modele geçiyoruz demektir. Bu da, beraberinde yine "dert" edinmeyi gerektiren bir yapı oluşturmak demektir: Öncelikle, yapı içerisinde karar alımında "bizden olanlar"/"bizden olmayanlar" ikilemi oluşturulmaktadır, ki bu da yukarıda değindiğimiz asimetrilerin doğması anlamına gelmektedir. İkinci ve ilintili bir husus, bu kesimin ücretlendirilmesinde "doğru fiyat"ların yakalanıp yakalanmadığı önemli bir ayrıntı olarak karşımıza çıkmaktadır. Üçüncü bir konu, bu kesimin kendi içlerinde çıkabilecek sıkıntılara ne kadar uzak kalınabileceği noktasıdır. Bu sayılanlardan, böylesi hibrit yapılanmaların önemli sorunları potansiyel olarak içinde taşımakta olduğu değerlendirilmelidir.

Üçüncü boyut ise; finans kesimiyle olan eklemlenmedir. Buradaki ilk akla gelen ve belki de basit olan soru, ilişkilenilecek finans biriminin (mal temininindeki gibi) "sicili"nin ne denli dikkate alınacağıdır. Uygun koşullarda kredi veren ama "kirli" işlerin içinde olduğu (mesela insan hakları ihlalleri yapan bir diktatöre ya da çevre tahribatı meydana getirecek bir yatırıma kredi sağlamak) bilinen bir yapıyla finansal ilişkiye onay verilecek midir, örnek olarak? Daha derin boyut ise, finans yapılarının çoğunun finansal spekülasyonların içinde olduğu ya da bu tür girişimlere aracılık ettiği verili alındığında, dolaylı da olsa bu süreçlerin içine girmekten kaçınmak ne denli hayatidir? Her iki tür sorunun cevabı, ideal olarak, önceki noktalarda olduğu gibi, ilişkilenilecek finans yapılarının da özyönetimsel felsefe zaviyesinden kurulmuş olmasıyla olumlu olarak verilebilir. Amaçları çok net

olarak "kooperatif yapılarla dayanışma kurmak" olarak tanımlanmı—sayıları fazla olmasa da—finans kuruluşunun mevcudiyeti umut vericidir bu bağlamda. Keza, Mondragon örneğinde olduğu gibi, kooperatiflerin oluşturduğu bir platform içinde bu amaca hizmeti şiar edinen bir bankanın var olduğunu hatırlamakta yarar bulunmaktadır. Son olarak da, alternatif para birimi oluşturma cihetine gidildiğinde, anılan sıkıntılardan azade olmak pek mümkündür; ancak, böylesi bir yapı ihdas etmenin de tahmin edileceği üzere, ilave maliyetleri bulunmaktadır.[8]

Ezcümle, mutfak dışı alanlara çıkıldığında, geniş anlamda ortaklıkların/ağların temini zaruri gözükmektedir. Özyönetim fikrine ve bu fikirle gelen dayanışmacı duruşlara sahip çıkan—ister üretici (mal ya da servis) ister kullanıcı olsun ya da elindeki sermaye birikimini bu amaç için kullanmak isteyen olsun—farklı paydaşların mümkünse aynı yerelde coğrafi olarak ama bu mümkün olmuyorsa farklı mecralar üzerinden buluşup platformlar oluşturmasının temin ve tesisi özyönetimin önündeki hedef olarak belirmektedir. Diğer taraftan, kamusal yapıların özyönetimsel yapılara evrilmesinin de bir diğer hedef olduğu unutulmamalıdır. Somutlamak gerekirse, yerel yönetimlerin katılımcı karar alma mekanizmalarıyla zenginleştiği ya da üniversite bütçelerinin farklı alanlara tahsisinde ilgili paydaşların müzakereler üzerinden mutabakat oluşturduğu durumlarda özyönetimsel patikalarda ilerlenmekte olduğu malumdur. Bu tür deneyimlerin zenginleştirilmesi şüphesiz çok önemlidir. Daha genel ve makro bir zaviyeden bakıldığında ise, merkezi yönetimlerin özyönetimin önünü açması ve bu tür pratikleri destekler bir tutum geliştirmesi elbette arzulanan bir durumdur. Michael Hardt'ın kelimeleriyle ifade edecek olursak, "insanlığın kendi kendini yöneten daimi yaratımının olumlanmasını"[9] arzuluyorsak, bu tür projelerin yaratılması bir gereklilik olarak önümüzdeki durmaktadır.

8 Para biriminin tercihen yerel ölçekle sınırlı kalması, temelde değişim amaçlı olması, "paradan para kazanma"ya açık olmaması gibi koşulları olması gerektiğini belirtelim. (Bkz: Silvia Federici ve George Caffentzis (2014). "Commons Against and Beyond Capitalism", *Community Development Journal*, 49: 92-105. Çevirisi Adaman vd. *Herkesin Herkes İçin*'de yer almaktadır.

9 Michael Hardt (2010). "The Common in Communism", *Rethinking Marxism*, 22(3): 346-56. Çevirisi Adaman vd. *Herkesin Herkes İçin İçin*'de yer almaktadır.

Savaş ve kitlesel göç bağlamında müşterekler ve ortak yaşam

Emre Uzun

Yaşadığımız çağ itibariyle savaş, göç ve yaşam alanlarının kaybı, insanlığın belki de ivedilikle aşması gereken sorunların önde gelenleridir. Ortadoğu'daki fiili savaş durumu Avrupa özelinde ulus ve güvenlik konularında yeniden kutuplaşmalara neden olmuştur. Bu kutuplaşmaların başlıca nedeni kitlesel göç dalgaları karşısında izlenen politikalar ve sürdürülen tartışmalardır. Ortadoğu coğrafyasının yeniden şekillendirilme çabalarının beraberinde getirdiği göç dalgası birçok Avrupa ülkesinde kurucu değerler bağlamında devlet, güvenlik ve ulus kavramlarının yeniden ele alınmasını gerektiren noktalara kadar evirilmiştir. Ayrıca bu süreçle bağlantılı olan sorunların başında mültecilerin durumu gelmektedir.

Avrupa ulus-devlet perspektifinin güvenlik kaygısı ile sınırların güçlendirilmesinde, sınır dışı edilme durumlarında ve mülteciler üzerinden çeşitli pazarlıklara girilmesinde, kitlesel göçün Batı toplumunda çatışmalı bir ortam yaratması ihtimali gerekçe gösterilmiştir. Bu durumu temel hak ve özgürlükler bağlamında ele alan ulus-devlet perspektifi, insanların güvenliğinden ziyade devlet güvenliği anlamına gelmektedir. Meselenin devlet politikaları bağlamında değişiklik göstermesi temelinde ekonomi politiği barındırır. Güvenlik gerekçesi ile uygulanan politikalar ulus-devletlerin politik anlamda yeniden mevzilenmelerinin maksatlı olduğu gibi bunun aksini yani mülteci sorununa daha kapsayıcı ya da görece ılımlı

yaklaşan devletlerde de sorunun diğer bir boyutu olan mülteciyi topluma entegre etme ve kalifiye olanı seçme olguları ciddi boyutta sorun teşkil etmektedir. Bu sorun mültecilerin entegrasyon adıyla izole edilmiş yaşamlara ve ırkçı saldırılara maruz kalmaları anlamına gelir. Savaş ortamının otaya çıkardığı zorunlu göçe maruz kalan insanların yaşamlarının pratikleri genel politikalarla belirlenir. Ekonomi politiği bağlamında ele alınan perspektif; entegrasyon ile seçilmiş olanların topluma kazandırılması ve onlardan faydalanılmasıdır. Diğer kanat ise Avrupa özelinde aşırı sağın yükselişinin de gerekçesi olma niteliği taşıyan, göçmenlerin sınır dışı edilmelerini öngören politik tutumdur. Türkiye-AB arasında gerçekleştirilen mülteci anlaşması buna en iyi örnek olacaktır. Sınırların tutulması ve işin ekonomi politiği temel argümandır. Burada asıl üzerinde durulması gereken ise; politik tutumların sebep olduğu sorunlardır. Mevcut koşullar altında üzerinde durulması gereken, mültecilerin temel yaşam haklarının gaspı ve yabancı düşmanlığına maruz kalmasının sebepleri ile bu sorunun çözümüne dair tespitlerin yapılmasıdır.

ULUS-DEVLET, HOMOJENLİK MİTİ VE YABANCI DÜŞMANLIĞI

Avrupa ve geneli itibari ile ulus-devletlerin, kitlesel göç hareketleri ile baş gösteren sorunu yaşam alanlarının 'başka' olan ile paylaşılması durumudur. Kökensel olarak birçok farklı temellere sahip birlikteliklerden meydana gelmiş olan ulus-devletlerin mülteci sorununa karşı takındığı politik tutumlar devletlerin saldırgan programlarıyla ilintilidir. Bunun yanı sıra temel olarak uluslaşmada kullanılan mitsel homojen olma durumu da etkendir. Buradaki durumun temel argümanı sorunun yapısal çözümüne karşın daha ziyade değerler kıstasıyla çözülmeye çalışılmasıdır. Mültecinin toplumlarda edilgen bir konuma getirilmiş olması yaşam alanının yaratılması konusunda sorunun temelidir. Azami müşterekler üzerinden kurulabilecek bir yaşam alanının aksine, muhtaç konuma sahip insanlar topluluğu yaratmak şüphesiz ulus-devlet nezdinde iki anlama gelmektedir. Bunlardan ilki; ulus olma bilinci ve reel siyasal çıkarlar bağlamında her daim kullanmaya müsait bir alan oluşudur. Diğer durum ise; genel siyaset bağlamında güvenlik krizleri vs. gibi durumlar için politik argüman oluşturmaları anlamında kullanılmasıdır.

Devletlerin mülteci sorununda bu tarz bir politik tutum takınmaları, göçmenler ile yerleşik olarak yaşayan toplum arasında düşmanca bir tutumun suni bir gündem ile devam ettirilmesinin kaçınılmaz oluşundandır. Bunun anlaşılması ulus-devlet temelinde neyin esas alınmış olmasıyla şüphe yok ki ilintilidir. W.Roger Brubaker, ulus olmanın temel argümanını şöyle dile getirir: "Fakat ulus-devlet aynı zamanda bir fikirdir, bir idealdir. Siyasal ve sosyal üyeliği tanımlamanın ve değerlendirmenin özgün bir yoludur."(der. Kadıoğlu, 2012,s.56) Esas olan bu durumda ulus üyeliğinin temelinin bir fikir olmasıdır. Bu üyeliğin temel argümanı da kutsal oluşudur. Bunu da homojenlik mitleri ile sağlar. Yurttaşı, deyim yerindeyse, makbul kılan şey gerektiğinde severek ulusu adına canını vermesidir. Homojenlik mitinin mülteciler konusundaki yaklaşıma nasıl bir temel oluşturacağı, "kalifiye" olan göçmenlere yurttaşlık verilmesi ile anlaşılır hale gelir:

> Devlet üyeliği ulus üyeliğine dayanmalıdır. Siyasal cemaat aynı zamanda bir kültürel topluluk; bir dil, âdetler ve karakter cemaatidir. Bir ulus-devlet ancak bu şekilde bir ulusun meşru temsilcisi ve gerçek ifadesi olabilir. Devletin üyeliğine talip olanlar ulusun üyesi olmalıdır veya ulusun üyeliğine geçmelidir. Doğumla veya yetiştirmeyle olmadıysa, böyle bir ulus üyeliği asimilasyonla kazanılmalıdır. (der. Kadıoğlu, 2012,s.58.)

Bu argüman ulus-devletin temel argümanları bağlamında meşruluğunu korumasıyla beraber aynı zamanda asimilasyon ile yaşanan bir yok oluş üzerinden inşa edilen, ulusa mitsel olarak aidiyet göstermesi istenen göçmenin maruz kalmış olduğu ırkçı tutumun da ana argümanıdır. Asıl olanın; yok sayılması, bunun yerine yenisinin konmasının sebebini de net şekilde dile getiriyor Brubaker: "Devlet üyeliği tek olmalıdır, yani kapsamlı ve karşılıklı olarak dışlayıcı olmalıdır. Her kişi tek ve sadece tek bir devlete ait olmalıdır." (der. Kadıoğlu, 2012,s.59.) Bu politik argüman Avrupa özelinde uluslaşmanın temeli olmuş ve uzun vadeli hükümet programlarına girmiştir. Ancak savaş(lar) sonucunda meydana gelen kitlesel göçler ise bir programlama ile çözülmekten ziyade birer krize dönüşmüştür. Bu krizler de temeli ekonomi-politik çözüm odaklı olan güvenlik politikaları ile aşılmaya çalışılmıştır. Toplumlardaki yabancı düşmanlığı ve ırkçılık hazırda tutulan bir silah olarak politikaların temel esasını oluşturmaktadır. Yeniden inşa süreçlerinin bu argümanlar ile işlemesi ulus-devletin, kurucu unsurlarının yeniden düşünülmesi anlamına gelmektedir. Temelinde güvenlik olan politik uygulamalar toplumda yabancı algısının daha da keskinleşmesi anlamına gelmektedir. "Bugün milliyetçi ve mezhepçi biz/onlar ayrımlarının yeniden doğuşuna tanık oluyoruz."(der. Geiselberger, 2017,s.13) Geiselberger'in bu görüşü günümüzün liberal devlet anlayışının geldiği son noktayı göstermektedir. Kendi varoluşunu aslında kendini güvencesizleştirdiği alanlar üzerinden kurmasıdır. Şüphesiz dünya genelindeki politik yaklaşımlar bağlamında aşırı sağ hareketlerin yükselişe geçişini açıklar niteliktedir. Yapay olarak var edilmiş olan güvenlik kaygılarının üzerine inşa edilmiş olan politikalar, bireyler ve genelinde toplumlar nezdinde korku ve kaygı kavramlarının işlerliğinin kazanımlarını, kendine yeniden inşa argümanı olarak belirlemiştir. Buradan da yeni siyasal düzenlerin yaratmış olduğu liderlerin genel siyasi argümanını belirler. "Yeni popülist hareketlerde yükselen liderler genel olarak yabancı düşmanı, ataerkil ve otoriter tarzıyla ortaya çıkıyor." (der. Geiselberger, 2012, s.18) Popülist liderlerin ve hükümetlerin varoluşu çıkış noktaları bağlamında yadırganmayacak bir netliğe sahip. Kalkınmayı sağlayacak argümanlardan uzaksa ve bunları geliştirecek programlara sahip değilse, gerek savaşın tarafında yer almak gerekse yabancı düşmanlığı üzerine kurulan siyasetin, ulusal egemenliğini çoğunluk kültürü, etnik milliyetçilik ve ulusal düzeydeki muhalif tutumları güvenlik argümanıyla bastırmaları ile kurduğu görülür. Genel olarak bu popülist politikalar toplumda karşılığını hoşgörüsüzlük olarak bulur. Bauman bu durumu şu şekilde temellendirmektedir: "Hoşgörüsüzlüğün kökenini ve kaynağını nerede aramalı? Ben bunu, bilinmeyene karşı korkuda aramayı öneriyorum- bu bilinmeyenin en belirgin temsilcileri de yabancılar ya da ötekiler oluyor." (der. Geiselberger, s.35.) Popülist yaklaşım tarafından diri tutulmaya çalışılan bu argüman, mitsel ulus-devlet argümanlarıyla bezenmiş ancak

özünde ırkçı argümanları barındıran bir siyaset izlemektedir. Ana akım yaklaşım olan bu tutum müşterek çıkarlar bağlamında yeni bir yaşam pratiğini de kaçınılmaz kılmaktadır.

Göçmenlik sorunu karşısındaki söylemlerin temelini oluşturan ulus-devletin kurucu argümanlarına bakarak yürütülen popülist siyasetin analizini yapmak daha olanaklı bir hale geliyor. Bu hususta iki temel teorisyene bakmakta fayda var. Bunlardan ilki Benedict Anderson'dır. Anderson açısından ulus hayal edilmiştir ve bu hayal ediş üç temel argümanı elinde bulundurur. Ulus; sınırlı, egemen ve bir topluluk yani bir cemaat olarak hayal edilir. Bunların temelde buluştukları birkaç husus vardır. Tek bir ulusa ve onun geleneklerine ait olunabilir ve başka hiçbir ulus ile örtüşme ya da birliktelik düşünülemez. Asıl olan egemen devlettir ve son olarak her ne kadar eşitsizlik olursa olsun temelde ulus derin bir kardeşlik ve yoldaşlık bağı ile kurulmuştur. (Anderson,2015) Bu kuruluş argümanları "diğeri"yle olan ilişkinin popülist hükümet yaklaşımları için geçerli ve meşru zeminini hazırlar, güvenlik kaygısı ile kurgulanmış yabancı düşmanlığı gibi. Bir diğer isim de Ernest Renan'dır. Renan için ulus şu anlama gelmektedir: "İnsan ne ırkının ne dilinin ne dininin ne nehirlerin akışının ne sıradağların yönünün kölesidir. Sağlıklı bir akla ve sıcak bir kalbe sahip büyük bir insan topluluğu ahlaki bir bilinç yaratır, bu bilince ulus denir. Bu ahlaki bilinç bireyleri topluluk uğruna feragat etmeye zorlayan fedakârlıklarla gücünü ortaya koyduğu sürece meşrudur, var olmaya hakkı vardır."(Renan,2016,s.52.) Ulus olmak ve bu birliğin yasal uygulayıcısı olan devlet aygıtı, kurucu olan değerlerini öncelikle bilinç seviyesinde kurar. Buna ulus olma bilinci denebilir.

Yabancıya olan düşmanlığın kurgusal argümanlarla işlediği açık gibidir. Ulusun homojen bir yapıya getirilmesi için yapılan yasal temel yani anayasal yurttaşlık temelinden bu çıkarımı pek tabi ki yapabiliriz. Kant'a göre:

> Bir insan kalabalığını toplum halinde birleştiren sözleşmeler (pactum sociale) arasında sivil anayasayı (pactum unionis civilis) inşa eden sözleşme, özel bir doğaya sahiptir; çünkü o uygulamada bütün diğer sözleşmelerle birçok benzer noktaya sahip olsa da, anayasanın kurucu ilkesi (constitustionis civilis) bakımından kökten farklıdır. Bütün toplumsal sözleşmelerde bireylerin belli bir amaç doğrultusunda birlik oluşturduğunu görürüz. (der. Çörekçioğlu, 2017, s.44.)

Bu bahsedilen ortak amaç ile uygulanan siyasal pratikler, göç etmek zorunda kalmış ve yurtlarından bir şekilde sürülmüş olan toplulukların maruz kaldığı sorunlarını ele alırken göz ardı edilmemesi gereken bir perspektif sağlar. Tarihsel olarak ulus-devlet pratiklerinin nasıl işlediğine detaylı bir bakışla güncel siyasal durumların temellendirmesini daha rahat yapabiliriz. Ulus fikrinin sadece kuruluş aşamasında bilinç düzeyine çıkarılan mefhumlarıyla yeterli görmek uygulanışı açısından yeterli olmayacaktır. Belirli periyotlarla ulus olmanın gerek pratikte gerek bilişsel anlamda tazelenmesi ve diri tutulması gerekmektedir. Tam da güncel bir sorun olmasıyla ilintili olarak mülteci sorununa yaklaşımlar ulus temelli olmaktadır. Aksi halde sadece farklı topraklardan geldikleri için başka bir insana düşman olmanın mantıklı herhangi bir açıklaması gözükmemektedir. Ulustan beklenen şüphesiz

birliğe adanmışlıktır. Lincoln'ün 1863 tarihli Gettysburg konuşmasında asıl olan bu adanmışlığın, başlamakta olan bir iç savaş ile ne kadar sadık ve aynı zamanda ne kadar sağlam olduğunu tekrar gözden geçirme fırsatı vermiş olduğunu görürüz:

> Seksen yedi yıl önce atalarımız bu kıtada, özgürlük içinde ve bütün insanların eşit yaratıldıkları ilkesine inanarak yeni bir ulus kurdu. Şimdi bizler bu ulusun ya da böyle bir temel üzerine kurulmuş olan herhangi bir ulusun ayakta kalıp kalamayacağını test eden büyük bir iç savaşın içindeyiz. (akt. Harrison, 2016, s.142.)

Bu oluşturulmuş olan politik kimliğin ve bunun uzantıları olarak kültürün, yaşam biçimlerinin kurucu unsurlar bağlamında sürekli olarak hatıra getirilmesi, yapının yani ulus-devletin sağlamlığını ölçülebilir bir hale getirmektedir. "Hatırlama kültürü ise sosyal sorumluluğun devamlılığını amaçlıyor ve bir gruba dayanıyor. Burada söz konusu olan neyi unutmamamız gerekir sorusu." (Assmann,2015, s.38.) Bu hatırlama bellekle alakalıdır. Bellek bireye ait bir mefhumdur ancak kuşku yok ki toplumsal yapı tarafından belirlenir. Tam da bu sebeple ulus olmak, özel olmak ya da seçilmiş olmak anlamına geldiğinden; "diğerine" sakıncalı veya tehlikeli gözüyle bakmanın esas gerekçesidir. "Kuşkusuz iktidarın köken ihtiyacı vardır" (Assmann, s.79.) Bu köken ihtiyacı ortak olarak kurgulanmış ve bireyin bilincini çeşitli aygıtlar aracılığıyla, toplumsal formasyonun gerekliliği ile şekillendirmiş olanın diri tutulması ile ayakta kalabilmektedir. Genel hatlarıyla ele alındığında göçmenlik konusunda güncel siyasal yaklaşımları ve bunların oturtulmaya çalışıldığı meşru zeminin aslında kurucu temellere dayandığını görmek gerekir. Tıpkı savaş konusunda ya da başka bir ülkeye müdahale konusunda toplumsal olarak zımni onay verilmesini ve eylemlerin meşru ve anayasal düzleme çekilmedeki, ulus güvenliği, geleceği ya da bekası ile temellendirilmeye çalışılması gibi. Burada gözden kaçırılmaması gereken esas konu ise şudur: Savaşların sebebiyet vermiş olduğu kitlesel göç hareketlerinin, güncel siyasal konumları itibariyle devlet politikalarının birer hamle aracı haline gelmiş olmasıdır. Bunun ileri evresi ise; özellikle Avrupa'nın faşizm tehlikesi ile karşı karşıya kalma riskinin hala geçerli olmasıdır.

Modern çağda siyaset felsefesi bağlamında ele alınan yurttaşlık mefhumu ciddi sorunlar ile karşılaşılmasına sebebiyet verir. Yurttaşlık kavramı ve yurttaş olma durumu aslında devletin bekası ile alakalıdır. Yurttaşlık, en dramatik yoksulluk biçimlerine karşı basit koruma ya da güvence mekanizması olarak değil, siyasi gövde ve devlet ölçeğinde bir evrensel dayanışma mekanizması olarak tasavvur edilmiştir.(Balibar,2016, s.62) Buradaki asıl mesele ortaya çıkmaktadır. O da kuşku yok ki modern ulus-devlet anlayışında yurttaşın temellendirilme şeklinin aslında olmaması gereken üzerinden kurulması gereğidir. Diğer bir ifade ile makbul yurttaşın kurgulanmasıdır. Böylece yurttaşlıktan dışlama yasal bir zemini olmasa dahi makbul olarak ilan edilen yurttaş üzerinden yapılmaktadır.

> Yurttaşlıktan dışlayan daima kendilerini oldukları halleriyle bilen ve tahayyül eden yurttaşlardır; yani öyle bir şekilde yurttaş olmayanları üretirler ki kendi

yurttaşlarını ortak aidiyet olarak kafalarında canlandırmaları mümkün olur. (Balibar,2016,ss. 89-90)

Kurgulanan yurttaşın yine kurgulanmış olan, yurttaş olmayanı dışlaması devlet tarafından kutsanmış ve belirli değerler ekseninde de pratiğe dökülmüştür. Bu minvalde oluşturulmuş toplumsal formsasyonun, ırkçı ve ötekini yaratan pratiklerden uzaklaşması zor olduğu gibi bu devinim içinde kendisini sürekli yeniden üretir bir konuma getirir.

> İngiltere'deki bir "Siyah"ın, ya da Fransa'daki bir Beur'ün, zaten içinde yaşamakta olduğu toplumla "bütünleşmesi" için gerekli olan asimilasyonun(kaldı ki bu toplum her zaman onun yüzeysel, kusurlu, yapmacık olduğundan kuşkulanacaktır) bir ilerleme, özgürleşme ve hakların tanınması gibi gösterildiği gerçeğini, bütün kültürlerin saygın olduğunu öne süren hiçbir kuramsal söylem değiştirmez. (Balibar, 2013, s.34)

Irka dayalı yani biyolojik ırkçılığın bittiği iddia edilse de kültürel bağlamda da biyopsişik nedenler, ırkçı argümanların hala işlevselliğini koruduğunu göstermektedir. Bu durum salında toplulukların ırksal ya da kültürel olarak kategorize edilmesiyle ilintili bir durumdur. Bu kategorize etme hali de kuşku yok ki ekonomi-politik ile alakalıdır.

> Kapitalist dünya ekonomisi, esas olarak Avrupa'daki başlangıç noktasından yayıldıkça, merkezi ve çevresel üretim süreçlerinin yoğunlaşmaları coğrafi olarak giderek daha oransız hale geldikçe, "ırksal" kategoriler bazı etiketler altında belirginleşmeye başlamışlardır. (Wallerstein,2013,s.99)

Kapitalist ilişkiler bağlamında bakıldığında, ulus-devlet anlayışının kurucu değerlerinin temelinde sorunlu oluşu 21.yüzyıl kapsamında da teoride farklılık gösterse de pratikte benzer sorunlara işaret etmektedir. Wallerstein'in vurgulamış olduğu bu kategorize edilme halinin aslında yasal ya da açık bir durum olması söz konusu değildir. Kurucu değerlerin de yardımı ile zımni olarak iş gören bir durum söz konusudur. " Bir etnik grubun kültürü tam olarak, o etnik gruba ait olan anababaların çocuklarına toplumsal olarak öğretmek zorunda oldukları kurallar kümesidir. Kuşkusuz devlet ya da eğitim sistemi bunu yapabilir." (Wallerstein,2013, s.104) Bu işgücünün toplumsal belirlenimleri ile alakalı olarak, bazı topluluklar ve coğrafyalar üzerinde tahakküm edilmeye çalışılan politikalarla açıklanmaktadır. İşgücünün etnikleşmesi, aleni olarak ve yasal zeminde yapılmaz. Bunun nedeni de modern ulus devlet argümanı olan "eşit yurttaşlık" argümanı ile çelişecek olmasıdır. Teoride eşit yurttaşlık olan şiar pratikte makbul yurttaşın, yaratılmış olan ötekini dışlaması olarak tezahür eder. Bu perspektif yurttaşlık mefhumunu tekrardan düşünmeye sebebiyet verir. Özellikle mülteci sorunsalı kapsamında kategorize edilme hali ve ucuz işgücü ile ekonomi-politiğine bakmak; ileride patlamaya hazır halde duran ırkçı ve faşist uygulamaları öngörmenin ve buna alternatif teori ve uygulamaların görülmesini sağlayacaktır.

GÖÇMEN POLİTİKALARI VE FAŞİZM TEHLİKESİ

Kitlesel göç hareketlerine uygulanan güncel siyasal müdahalelerin ve bu müdahalelerin sahip olduğu politik formasyonların temelinde faşizm tehlikesini barındırıyor oluşu, faşizm tehlikesini canlı tutmaktadır. Göçmenler üzerinden inşa edilmeye çalışılan uluslararası politikaların, güncel siyasal çıkarlara da malzeme edilmesi, iktidarlar açısından işlevsel kılınarak toplumsal zeminde de bunun nüvelerini canlı tutar. Buradaki tehlike nasıl ortadan kaldırılır sorusu ise elzemliğini korumaktadır. Zira insanlığın benzer bir trajediyi kaldırabilmesi pek olası değildir. Müşterekler üzerinden iki yönlü bir okuma yapıldığında daha aydınlatıcı bir durumla karşı karşıya gelindiği açıktır. Birincisi, yaratılmaya çalışılan yani suni bir varoluş kazandırılmaya çalışılan müşterekler gibi temel olarak sorunlu durum ele alınmalıdır. Tıpkı ulus-devletlerin kurucu harcının oluşturulmasında devlet politikası olarak kurgulanmış olan müşterek zeminin faşizmin hücrelerinin canlılığını koruyabileceği bir organizma olması gibi. "Faşizmin ortaklaşa kabul edebileceği bir kurucusu yoktu fakat tüm Avrupa'ya müşterek bir problemler bütünü ve bunlara karşı müşterek bir çözüm olarak yayıldı."[1] Faşizmi icat edilmiş bir şeymiş gibi görmek, çağdaş sorunların en başında gelen savaş ve göç olgusunu sarih bir algıyla okumamız olanaksızlaştırır. Bu nedenle faşizmin pratiklerini bugünün siyasal durum okumalarında göz ardı etmemek gerektiği açıktır. Nasıl ki Hitler'in, Volk oluşturmak için müşterek sorunmuş gibi gösterdiği ve yine müşterek bir çözüm önerilerinin tüm Avrupa'ya yayılması gibi. Bu kurgulanan müşterek sorun olan Yahudilerin, bugün de göçmenlerin ya da mültecilerin üzerinden kurulmayacağının garantisini hiçbir şey veremez. Tıpkı 20. Yüzyılda olduğu gibi uluslararası siyaset aynı argümanlar ama farklı pratiklerle yürüyor. Mülteci ve güvenlik anlaşmaları gibi. Sınırların güçlendirilmesi, belirli ekonomik fonların ayrılmasıyla ülkeler arasında paylaştırılmış insanların belirli sayılar ve kriterler ile dağıtılması ya da pay edilmesi. Bu argümanların insan için dillendiriliyor oluşu bile kötülüğün sıradanlaşması açısından yeterli bir gerekçedir. Bu yaklaşımların iç siyasal ve toplumsal yaşamda da karşılığını bulması kaçınılmazdır. Karşılığını bulma durumu ise güvenlik kaygısı ile ortaya çıkan yabancı düşmanlığı ve ortak yaşam pratiğinin kaybolması ile sonuçlanmaktadır. Ulus-devletin kurucu unsuru bağlamında oluşturulan millet mefhumunu bir arada tutan şeyi oluşturulan ortak dünya görüşüdür. Ancak bu ortaklık benzeri ile kurulan ilişkidir. Aynı dil, din ve ırk gibi. Eğer ki bunların dışında ise o, artık yabancıdır, ötekidir. Bu durumda kurucu argümanlar ışığında iş gören iktidarlar için bulunmaz bir fırsata dönüşebilir.

> Bu birliği vatan topraklarında inşa etmenin bir yolu olmalı. Neden cephede mümkün olmuştu? Düşmandan ötürü! Çünkü, yüzyüze geldiği tehlikenin farkındaydı. Eğer insanlar arasında birlik kuracaksam, önce yeni bir cephe bulmalıydım, herkesin bildiği sıradan bir düşman: birlik olmalıyız, çünkü bu düşman hepimizin düşmanı. Eğer birleşmezsek, Alman ırkı dipsiz bir kuyuya düşecek. (Hitler, 2016, s.6)

1 Mosse,G.L. 1966 "Introduction: The Genesis of Fascism," Journal of Contemporary History,1(1):ss. 14-26

1927 tarihli, Nürnberg Açılış Konuşması da göstermektedir ki yapısal olarak varoluşunu sürdüren argümanlar değişmediği sürece ortakmış gibi yaratılan ve kurtuluş için yine ortaklaşa bir çözüm önerisinin yayılması her daim bir düşman ya da başka bir ifade ile ötekini bulur veya yaratır.

> Faşist hareketlerin ortak özellikleri, belirli bir felsefi ve ahlâki inançlara, siyasal kültür ve ideolojide yeni bir yönelime, genel itibariyle ortak siyasal hedeflere, ayırt edici bir olumsuzlamalar kümesine, tarzda benzerliklere ve kısmen özgün örgütlenme biçimlerine dayanmaktadır (der. Iordachi, 2015, 168)

Bu perspektif siyaset felsefesi bağlamında müşterek mefhumunu ele alırken tarihsel bir okumayı da kaçınılmaz kılmaktadır. Faşist hareketlerin ortak sorun yaratma eğilimi varsa güncel siyasal konumların da aynı yaklaşıma sahip olduklarını görmek gerekmektedir. Aşırı sağ hareketlerin de bu ekseriyette ivme kazanması müşterekleri mefhumunu tekrardan elzem bir konuma getirmiştir.

ORTAK VAROLUŞ ÜZERİNE İNŞA EDİLEN MÜŞTEREKLER

Bir önceki bölümde, iktidarlar tarafından kurgulanan ve pratikte de sahnelenen müşterekler nosyonu etrafında oluşturulacak toplumsal varoluşların, içinde faşizm tohumlarını her daim barındıracağından söz etmiştik. Bu anlayışın değil de insansal varoluş bağlamında en elzem ihtiyaçlar veya varlığa geliş ekseninde en öz durumları kapsayacak müşterek yaklaşımlar ve politikalar, faşizm tehlikesini tarihin derinliklerine hapsedebilecektir ancak. Burada ortak var oluşun en temel yapıda kurulmasını sağlayacak argümanlara ihtiyaç vardır. Ulus-devletlerin kurucu argümanlarının aksine farklı olanın (renk,dil,din), yaşam hakkına sahip çıkmak gibi. Kurgusal olarak yalıtılmış olana bağlılık gösterirken, oradan olmayana karşı ortaya çıkan nefret duygusunu köreltip yerine sevgi mefhumunu koymak gibi.

İktidarların güçlerinin temelini sağlamlaştırdığı ve sınadığı sınıfların, bu ortaklaşmayı sağlamalarının önündeki engellerin aşılması gerekmektedir. "Yoksullar, göçmenler ve risk altındaki işçiler (yani sürekli işi olmayanlar) genellikle dışlanmış olarak görülürler; ama gerçekte, ikinci plana atılmış olsalar bile, tamamıyla biyo-politik üretimin küresel ritmi içindedirler." (Hart&Negri, 2011, s.13) Göçmenin hayatı üzerinden oluşturulan politikanın üzerine kurulan toplumsal ilişkinin sorunudur bu işin aslı. İnsanın var oluşunun en temel yapısı olan yaşam, sağlık ve barınma gibi hakların yoksunluğu başka deyişle yoksun bırakılarak kurulan bir düzendir faşizm tehlikesini barındıran. Çağ itibariyle insansal var oluş ve anayasal yurttaşlığın var olmakla değil sahip olmakla kurulmuş olmasıdır.

> İnsan düşünce ve eyleminin esası olarak görülen mülkiyet; anayasal devlet ve hukukun egemenliğinin düzenleyici fikri olarak işlev görür. Bu aslında tarihsel bir dayanak değil; etik bir yükümlülük, ahlaki düzenin kurucu bir biçimidir. Birey kavramı olmakla değil, sahip olmakla tanımlanır; başka bir

> deyişle, birey derin bir metafiziksel ve aşkınsal birlikten ziyade mülkiyet ya da servetle donatılmış, bugün giderek artan bir şekilde hissedar gibi baba mirasını çağrıştıran terimlerle tanımlanan yüzeysel bir varlığa göndermede bulunur. (Hart&Negri,2011,s.23)

Bu kurgulanmış bireyin yerinin insan var oluşunun temeli olan kavramlarla yeniden kurulmaya ihtiyacı olduğu aşikârdır. Ortadoğu'daki savaş halinin Avrupa'ya yayılan zorunlu göç dalgasının yaratmış olduğu siyasal krizlerin çözümünün devletler eliyle yaratılmış kurgusal çözüm yolları temelinde iktidar mevzilenmelerinden başka bir şey değildir. Müştereklerin ikincil durumunu temel alarak yaratılacak bir alternatif çözüm yolu gerekmektedir. Bu da mülkiyet üzerine inşa edilen anayasal yurttaşlık ve bireylik ile değil, insan varoluşunun gereklilikleri kapsamında ele alınmalıdır. Kurgulanmış olan ortak düşman, ortak dost ya da ortak iyi ortak kötü argümanlarının tam aksine varlık olarak müştereklerini gözeterek inşa edilebilecek bir toplumsal formasyondur sorunun çözümü. Siyaset felsefesi açısından çağdaş sorunların başında gelen savaş ve mülteci sorununa yeni çözümler getirmek için ihtiyaç duyulan, müşterekler argümanın hangi perspektif ile ele alınacağıdır. Çağ itibariyle sorunların farklılık göstermesi uygulanan politikaların pratikte farklılık göstermesine rağmen temelinde eskisini başka ifade ile faşist yaklaşımları barındırmasının gün yüzüne çıkmış olması artık çağdaş bir çözüm yolu olan müşterekler mefhumunu da zorunlu kılması açısından kuşkusuz büyük öneme sahiptir.

ALTERNATİF KURUCU SİYASET OLARAK MÜŞTEREKLER

İçinde bulunduğumuz çağ itibariyle maruz kalınan sorunların temelindeki yani kurucu argümanlar sorunsalı gerek felsefi olarak gerek pratik olarak alternatif(ler) sorgulamaları gerekli kılmaktadır. Bunun en başında ise şüphe yok ki geleneksel egemenlik anlayışının ikili -yani karşılıklı- perspektifidir. Yöneten ve yönetilen iki gruptur bahsedilmek istenen. Bu iki durum ve konum aslında son derece organik bağlara sahipmiş gibi görünse de var oluş itibariyle birbirlerine ihtiyaç duyuyormuş gibi temellendirilmeleri sorunun esas niteliğidir. Egemenin tebaaya ihtiyacı olduğu tartışma kaldırmaz bir gerçektir. Bunu, klasik okumalarında görüldüğü üzere egemenin tebaa ile kurduğu güç ve şiddet ilişkisinde görmekteyiz. Ulus-devlet anlayışının kurucu argümanlarının sahibi Machiavelli'de gördüğümüz gibi. Egemenin yönetilen ile arasındaki ilişkinin hassas bir dengede olduğu gerçeği gibi. Buradaki sorunun kurulmak istenen ve var oluşu doğalmış gibi gösterilmeye çalışılan toplumsal bir beden yaratma girişimidir.

> Toplumsal bedenle insan bedeni arasında kurulan geleneksel benzetmede de temel sav, hükümdarın gerekliliğidir. Thomas Hobbes'un Leviathan'ının orijinal kapağında bulunun ve Hobbes'un tasarladığı çizim, bu savı mükemmel biçimde kavrar. Çizime uzaktan bakıldığında kralın dünya üzerinde yükselen dev bedeni görülür, ama yakınlaştıkça kralın gövdesinin

> ve kollarının aslında yüzlerce yurttaşın küçük bedeninden meydana geldiği seçilir. Hükümdarın bedeni fiilen toplumsal bedenin bütünüdür. Bu benzetme sadece organik birliği vurgulamakla kalmaz, toplumsal işlevler arasındaki ayrımları da pekiştirir ve doğal kılar. Sadece tek bir baş vardır ve uzuvlar ve organlar onun emirlerine ve kararlarına uymak zorundadır. Böylelikle fizyoloji ve psikoloji, egemenlik teorisinin temel savını iyice güçlendirmeye hizmet eder. Her bedende, bedenin tutkularına egemen olan tekil bir öznellik ve rasyonel zihin bulunur. (Hart& Negri,2011,s.345)

Bu perspektifin sorunlu oluşudur alternatif yol aratan şey bizlere. Buradaki argümanları ele alırken önce kullanılan metafor üzerinden hareket etmek gerekmektedir. Machiavelli'nin temel atma merasiminin ardında Hobbes yapının inkişaf etmesindeki süreçte önemli rol oynamıştır. Tebaa ile hükümdar arasındaki orantılı şiddetin ve baskının ardından aslında var oluş olarak yekvücut olma durumu ortaya konmuştur. Bu toplumsal beden argümanı güncel siyasal durumların açıklanmasında da başroldedir. Toplumsal bedenin oluşturulması, diğeri ya da yabancı veya daha doğru ve kapsayıcı bir ifade ile "düşmanı" yaratmaya da yardımcı olacaktır. Toplumsal bedene ve var oluşa ait olmayan ve hissetmeyenin yok edilmesi (savaş, ırkçılık, sınır dışı, temel hak ve özgürlüklerin elinden alınması gibi uygulamalar), temel iskeleti oluşturan toplumsal bedeni daha da güçlendirecek pratikler haline dönüşmektedir güncel siyasal pratikler bağlamında.

Bir adım daha gidecek olursak karşımıza çıkan şeyin toplulukların bir egemene ihtiyaç duyuyor oluşunu belirli argümanlarla zorunluymuşçasına ortaya koyan görüştür. Bunun tam aksidir verili olan durum. Aslında kalabalıkların değil egemeninin kalabalıklara ihtiyacı olduğudur. Leviathan metaforunda olduğu gibi küçük yurttaş bedenleri zırhtır egemen olana. Bu durum temelde geleneksel egemenlik kavrayışlarının hâlâ yürürlükte oluşuyla açıklanabilir. Alman siyaset bilimci Carl Schmitt; Hobbes ve Jean Bodin gibi egemenlik kavramı üzerine kurduğu modern egemenlik düşüncesinde de mutlaklığa vurgu yapmaktadır. Şüphe yok ki bu; 20.yüzyıl bağlamında Avrupa siyasal durumunun bağlayıcı niteliği olmuştur. "Egemen olağanüstü hale karar verendir." (Schmitt,2010,s.13) Bu durum toplumsal bedenin bir ve beraber reaksiyon göstermesi ile nihai pratiğine ulaşmaktadır. Ontolojik olarak Kartezyen yaklaşım ile açıklamaya çalışırsak; bir bütünmüş gibi hareket eden bu toplumsal bedenin ruhun bedenden özerk bir hakimiyeti olduğu savını ortaya koyabiliriz. Karar verici bir mekanizma olarak ruh ve akılın buradaki tezahürü ise toplumsal bedenin başı yani göğe uzanan devin tam olarak kendisi, yani egemendir. Birincil olarak beden ve ruhun diğer ifade biçimi olarak insan var oluşunun bu tarz net ayrımların aksine daha bütüncül ve müşterek bir yapıya sahip olduğunu görmek lazım. "Duygu derken, bedenin etki gücünü çoğaltan ya da azaltan, bu güce yardımcı olan ya da onu engelleyen bedenin değişik halleri ve aynı zamanda bu haller hakkındaki fikirleri kastediyorum." (Spinoza,2011,s.317.) Zihnin ve bedenin etkin ya da edilgen olma durumları bütün olarak ele alınmalıdır. Bu ontolojik sorgulama aslında güncel politik sorunlarına çözümüne dair yeni bir kavrayış sunmaktadır. Bu ontolojik temelli politik

okumalar verili olan durumu anlamamıza kuşkusuz yardımcı olmaktadır. Buraya kadar olan kısım göstermektedir ki egemene ihtiyaç duyan daha doğrusu gücünü devretmek zorunluluğu getirilen ve modern siyasal pratiklerde de devlet nezdinde makbul yurttaş diye tanımlaya bileceğimiz var oluşun kurmaca olarak inkişaf etmiş olan yapısına müdahalenin kaçınılmaz olduğunu göstermiştir. Verili durum olan toplulukların bir egemene ihtiyaç duyma hali tam aksine egemenin var olması kurulan değerler üzerinde yüceltilen halk mefhumudur. Bu topluluklarda aktif olarak desteğin ve katılımın son bulması egemenin varlığının son bulması anlamına gelecektir. Topluluklar halinde yaşayan insanın bir egemen güce teslimiyeti ve orada ortaya çıkan toplumsal bedenin siyasal refleksleri ile hareket etmenin temelini oluşturan teorinin çağdaş sorunlar karşısında insanlığın iyileştiremeyeceği yaralar açtığını tarih bize defalarca göstermiştir. İnsan zihninin ve bedenin var oluşu bağlamında aynılığı kapsayacak bir birlikteliğin farklı olanın yok sayılacağı bir formasyona sahip olacağı açıktır. Bunun alternatifi olarak politik bedenler nezdinde oluşacak azami ölçüde ortak kavramlar ile bir araya gelmiş topluluklardır. Buradaki temel mefhum dayanışmadır. Ve bunun ikili bir okumasını yapmak mümkündür. Kurgulanmış bir topluluk ve güce ihtiyaç duyan egemenin bekası açısından, onun çıkarları kapsamındaki dayanışmanın yerine; müşterek dertler bağlamında oluşturulan politik bedenlerin var oluşu ile bir araya gelmiş bir dayanışma kudretinden bahsetmek daha yerinde olacaktır. "Herkes kendi gücünü diğerlerininkini kullanarak azami düzeyde geliştirmeye ve böylelikle nesnel bir dayanışma üretmeye başlar." (Balibar,2010,s.119.) Nesnel bir dayanışmanın olanaklı olduğu yerde ortak sorunlara hiç şüphe yok ki aynı şekilde müşterek çözümlerde üretilebilir hale gelecektir.

Küresel sorunlar karşısında reel politik tutumların gerek iktidarların gerek muhalefetlerin geleneksel çözüm arayışları ve siyasal tutumları bu sorunların aslında bir devinim içinde hep var olmasını sağlamıştır. Günümüze kadar yaşanan birçok politik ayaklanmalar, (Avrupa, Kuzey Afrika,Ortadoğu vb), *Ancien Regime*'in kurucu öğeleri olan korku, itaat, tahakküm gibi var oluş değerlerinin birer birer geçerliliğini yitirdiğini göstermektedir. Bu küresel sorunların çözümüne karşı, egemenin ve toplumsal bedenin yaratmış olduğu kurgusal ve yapay var oluş halleri yerini, müşterek zeminde var olan yapıya bırakmalıdır.

> Geçmişte partiler, güçlerini meşrulaştırmak için, sıklıkla toplumsal hareketlerin enerjilerini ve ideallerini belli bir yöne kanalize etmek istemiştir. Çokluğa şunları söylüyorlardı: Siz sokaklarda üzerinize düşeni yaptınız, artık evinize gidin ve devlet katında davayı savunmayı bize bırakın. Partiler bu operasyonda başarıya erişince, genellikle bir sonraki seçimde kârlı çıksalar da, hareketleri çoğu kez tahrip etmişlerdir. (Hart&Negri,2012,s.73)

Bu durum tıpkı bugün olduğu gibi başka kıtalarda da olsa müşterekler bağlamında ortak bir sorun olma halini hep üzerinde taşıyan savaşa karşı bakış açısını belirler. Ortak paydada hem üretim hem var oluşsal olarak bir katkısını görmeyen toplulukların savaşların meşru zeminini yaratan yegâne unsur olmaktan vazgeçirilmesidir asli görev. Bu keskin hatlarla

belirlenmiş olan düşmanlık ve yabancılık mefhumlarının nelere sebebiyet verdiğini görmek gerekmektedir. Mültecilerin o ülkeden o ülkeye sürülmesinin, yurtlarından edilmesinin müşterekler zemininde hiçbir topluluğa fayda sağlamayacağı kesindir. Üretim dengelerini belirlemeye çalışan ve azınlıkta olan grubun haricinde. Son olarak, bahsedilen ortak olana dair harekete geçmenin sığ bir ittifaktan ibaret olmadığını da anlamak gerekir.

> Ortaklaşma kesinlikle, herkesin özünde aynı olduğunu keşfedeceği biçimde kimliklerin reddedilebileceğini tahayyül etmeyi getirmez. Hayır, ortak olmanın aynı olmakla alakası yoktur. Tersine mücadele içinde, farklı toplumsal gruplar tekillikler olarak etkileşime girerler ve birbirleriyle girdikleri alışveriş içinde aydınlanır, esinlenir ve dönüşürler. Birbiriyle düşük frekanslarda konuşurlar; öyle ki mücadele dışındaki insanlar genellikle onları duymaz ya da anlayamaz. (Hart&Negri, 2012, s.106)

Ortak olana, müşterek çözüm için hareket halinde olan, *Ancien Regime*'in aksine çokluk halinde olanı temsil eder. Çok olanı belirlenmiş ya da kurgulanmış olanı, güce ve tahakküme tabi olanı değil. Bu sebepledir ki küresel olan soruna dair küresel ve bunun yerele yansıması olarak da müşterek olanın zemininde buluşmak, yeni olanı alternatif olanı ve kurucu olarak toplumsal bedenlerin yerine politik bedenlerin konması demektir. Son yüzyıl itibari ile verili olan değerlere sadık yani makbul yurttaş tanımına uyan ile bunlara uymayan arasındaki ayrım hattı giderek keskinleşmektedir. Özellikle de mülteciler üzerinden kurgulanan küresel siyasal yaklaşımlar, insanlık tarihinin en büyük trajedilerinden olan faşizm sorununu tekrar gün yüzüne çıkarma pahasına olsa dahi, hız kesmeden devam ediyor. Eğer bahsedilen tüm bu sorunlar ulusal düzeylerde ve devletlerin belirli anlaşmaları kapsamında çözüm bulunma çabasıyla ilerleyecekse, sorunun çözümünden çok devinimine şahit olacağımız da kaçınılmaz bir hakikat olarak durmaktadır. Ulus-devletlerin kurucu temeli olan kurgularının tekrardan ele alınmasının getireceği alternatif arayışı da şüphe yok ki teoride temellendirilmeye çalışılan, çağdaş sorunlar kapsamında ele alınan müştereklerin, birer politik pratik olarak hayata geçirilmesi de kaçınılmaz olarak ciddiyetini korumaktadır. Suni olarak belirlenmiş sınırlar dahilinde yaşıyor olsa da insan, politik var oluşu gereği müştereken ortak yaşamı pek tabi ki savunabilir ve ona göre eyleyebilir. Savaşın yıkımlarına karşı ortak olanı yaşamı ve yaşatmayı savunması demek müştereken ortak zeminde buluşmak anlamı taşımaktadır. Bu sebeple de müşterek eylemek ortak olanı savunmak anlamına gelmektedir. Şüphe yok ki bu da insanlığın çıkarınadır ve müşterekler bağlamında ortak paydada buluşmayı gerekli kılmaktadır.

Kaynaklar

Anderson, Benedict. Hayali Cemaatler. Çev. İskender Savaşır. Metis Yayınları, 2015
Assmann, Jan. Kültürel Bellek. Çev. Ayşe Tekin. Ayrıntı Yayınları, 2015
Balibar, Etienne. Spinoza Ve Siyaset. Çev. Sanem Soyarslan. Otonom Yayınları, 2010
Balibar, Etienne. Yurttaşlık. Çev. Murat Erşen. Monokl Yayınları, 2016
Balibar Etienne & Wallerstein Immenuel. Irk Sınıf Ulus. Çev. Nazlı Ökten. Metis Yayınları, 2013
Çörekçioğlu, Hakan(der.). Kant Felsefesinin Politik Evreni. Ayrıntı Yayınları, 2017
Geiselberger Heinrich(der.). Büyük Gerileme. Çev. (M.Şahin,A.Şahin,A.N.Bingöl,O. Kılıç). Metis Yayınları, 2017
Harrison, R. Pogue. Gençleşme. Çev. Merve Pehlivan. Küy Yayınları, 2016
Hart Michael & Negri Antonio. Çokluk. Çev. Barış Yıldırım. Ayrıntı Yayınları, 2011
Hart Michael & Negri Antonio. Duyuru. Çev. Abdullah Yılmaz. Ayrıntı Yayınları, 2012
Hart Michael & Negri Antonio. Ortak Zenginlik. Çev. Eflâ-Barış Yıldırım. Ayrıntı Yayınları, 2011
Hitler, Adolf. Nürnberg Konuşmaları. Çev. Burcu Denizci. Sub Yayınları, 2016
Iordachi, Constatin(der). Karşılaştırmalı Faşizm Çalışmaları. Çev. İsmail Ilgar, 2015
Kadıoğlu, Ayşe(der). Vatandaşlığın Dönüşümü. Metis Yayınları, 2012
Mosse, George L. "Introduction: The Genesis of Fascism", Journal of Contemporary History, Vol. I, No. I. (1966), pp. 14-26
Renan, Ernest. Ulus Nedir?. Çev. Gökçe Yavaş. Pinhan Yayınları, 2016
Schmitt, Carl. Siyasi İlahiyat. Çev. A. Emre Zeybekoğlu. Dost Yayınları, 2010
Spinoza, Benedictus De. Ethica. Çev. Çiğdem Dürüşken. Kabalcı Yayınları, 2011

Wittgenstein: dil oyunlarını mümkün kılan ortak zemin[1]

Tanzer Yakar

Bu çalışmada ilk olarak, bir dili konuşmanın "bir etkinliğin ya da bir yaşam biçiminin parçası olduğu olgusunu", "antropolojik bakışı" ve "dünya görüşü" [*Weltanschauung*] kavramını öne çıkarması bakımından Wittgenstein'ın, üzerinde etkili olmuş olan İtalyan iktisatçı Pierre Sraffa ile bağlantısı ortaya koyulacaktır. Bu bölümde, Wittgenstein-Sraffa ilişkisi üzerinden niçin bazı dil oyunlarının kesintiye uğramak zorunda olduğu sorusuna cevap aranılacaktır.

Bu çalışmanın ikinci kısmında, Wittgenstein'ı dilin *Weltanschauung* ile ilişkisini kapsamlı bir biçimde aramaya ve dil oyununun temellerini aramaya iten Moore Paradoksu ele alınacaktır. Wittgenstein, dil oyununun temellerini metaforik olarak, dil oyununun dışında duran ama yine de dil oyununu destekleyen, diğerlerinin üzerinde döndüğü "menteşelere"; kanaatlerimizin "kaya zeminine", tüm soruşturmalarımızın "alt-tabakası" ve "katmanı"na ve en yaygın biçimde biz ve diğer birçokları için "vazgeçilmez olan"a benzetir. Tüm bu metaforlar düşünen öznenin kendi aklında zorunlu öznel bir temel olarak varsaymak zorunda olduğu ama nesnel olarak temellendiremediği bazı yargıların varlığını dile getirir. Bu sağduyu önermeleri dilin temelinde yer alan "yaşam biçimleri," (Lebensform) "dünya resimleri" (*Weltbild*) örüntüsüyle örülmüştür.

---

1 Bu makale, "Ortak Aklın Zemini Olarak Sensus Communis" başlığıyla, Prof. Dr. Sinan Özbek danışmalığında, Tanzer Yakar tarafından 2011 yılında tamamlanmış olan doktora tezinden üretilmiştir

Wittgenstein'a göre kimi kez felsefi sorunların çözümü, sorunsal olan şeyi ortadan kaldıran yaşam biçimi, yeni bir dünya görüşü ve yeni bir dünya resmi ile mümkündür. Değişime tabi olan yaşamın sorunsal olması olgusu, yaşamın yaşam şekline uymadığı anlamına gelir. Wittgenstein'a göre 'ortak bir dil' imgesi, 'ortak yaşam biçimleri' ve 'ortak dünya resimleri' imgelerini gerektirir. Bazı diyalogların, dil oyunlarının (Sprachspiel) bir noktada kesintiye uğramasının ve uğramak zorunda olmasının nedeni bu 'yaşam biçimleri' ve 'dünya resimleri' arasındaki farklılıklardır. Wittgenstein'ın esasen yapmaya çalıştığı şey, dildeki sorunları yaşam biçimine ve pratiğine geri giderek açık hale getirmek ve bugünün ihtiyaç duyduğu yaşam biçiminin ve sağduyunun ne olduğunu kavramaya çalışmaktır.

SRAFFA-WİTTGENSTEİN İLİŞKİSİ

Pierre Sraffa'nın. Wittgenstein ile ilişkisi uzun soluklu olmasa da onun entelektüel gelişiminde bir kırılmaya neden olacak denli önemli bir dönüşüme yol açmıştır. Yakın zamanlarda bu ilişki üzerine en önemli çalışmalar Amartya Sen'in, Sraffa aracılığıyla Wittgenstein'ın düşüncesindeki evrimde Gramsci'nin ilişkisini ele aldığı çalışmalar A. Sen (2003), P. Albani (1998) ve J. Davis'ten(2002) gelmiştir.

Sraffa ve Wittgenstein 1930'larda ve 1940'larda sıkça bir araya gelme fırsatı bulmuştur. Bu birliktelik haftada ikiden fazla sayıda olmuştur. Bu ilişki 1946 Mayıs'ına kadar Sraffa'nın artık Wittgenstein ile entelektüel bir alışverişte bulunamayacağını belirtmesine kadar sürmüştür. Wittgenstein'ın biyografi yazarı Ray Mon bu olayı şöyle nakleder:

> Mayıs 1946'da Pierro Sraffa, Wittgenstein'ı konuşmak istediği konulara artık zamanını ve dikkatini veremeyeceğini söyleyerek, Wittgenstein'la sohbet etmek istemediğine karar verdi. Bu Wittgenstein için büyük bir darbe oldu. Felsefi konulardan uzak durmak anlamına bile gelse, haftalık sohbetlerine devam etmeleri için Sraffa'ya yalvardı. "Herhangi bir şey hakkında konuşabilirim," dedi ona. "Evet," diye yanıtladı Sraffa, "ama *kendi tarzınla*" (Monk, 2005, s. 687).

Georg Henrik von Wright, Wittgenstein'ın "Sraffa ile konuşmasının kendisini tüm dalları kesilmiş bir ağaç gibi hissettirdiğini" nakleder. Bu ağacın tekrar yeşillenmesi yine onun kendi canlılığından gelir" (Malcolm, 1984, ss. 14–15). Norman Malcolm ve Georg Henrik von Wright'ın yazdıkları Wittgenstein biyografilerinde aktardıkları anekdotlar bir yana, Wittgenstein'ın kendisi Sraffa ile ilişkisinin önemine doğrudan tanıklık etmektedir. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar* isimli kitabının girişinde Sraffa ile yıllarca süren tartışmaları sonucunda kendi felsefi araştırmalarını, *Tractatus Logico-Philosophicus* isimli eserinde yaptığını düşündüğü hatalarını yeniden gözden geçirme fırsatını sahip olduğunu söyler. Wittgenstein hatalarına ilişkin olarak şöyle yazar:

> On altı yıl önce felsefeyle yeniden uğraşmaya başladığımdan beri o ilk kitapta yazdıklarımda bulunan ciddi yanılgıları görmek zorunda kaldım. Bu yanılgıları anlamada -kendimin hemen hemen hiç tahmin etmediğim bir oranda- düşüncelerimin, kendisiyle yaşamının son iki yılı sırasında sayısız konuşmalarda tartıştığım Frank Ramsey'den aldığı eleştiri bana yardımcı oldu. Bu -daima kesin ve etkili eleştiriden daha da fazlasını, yıllardır sürekli düşüncelerim üzerinde duran bu üniversiteden bir hocaya, Bay P. Sraffa'ya borçluyum. Bu kitabın en önemli düşüncelerini bu dürtüye borçluyum" (Wittgenstein, 1998, s. 8).

Wittgenstein yine 1932 gibi daha erken bir tarihte kendisi üzerinde etkide bulunanlar listesinde Sraffa'ya borcunu şu şekilde itiraf eder: "Asla bir düşünce çizgisi icat ettiğime inanmıyorum, daima birini bir başkasından almışımdır. Ben sadece durulaştırmaya gittiğim eserlerimde ona doğrudan duygudaşlıkla sarılmışımdır. Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa'nın üzerimdeki etkisi böyle olmuştur" (Wittgenstein, 1980, s. 19). Wittgenstein bu pasajlarda "bu kitabının en önemli fikirlerini" Sraffa ile tartışmasına borçlu olduğunu ve ondan "bir düşünce çizgisi" aldığını ifade etmektedir. Ne yazık ki bu "uyarının" anlamı tartışmaya açıktır. Bunun nedeni Wittgenstein ve Sraffa'nın konuşmalarına ilişkin çok az belge olmasıdır. Elimizde sadece Norman Malcolm'un naklettiği sıklıkla alıntılan bir örnek vardır:

> Wittgenstein ve P. Sraffa [...] *Tractatus*'un fikirleri üzerine kapsamlı bir biçimde tartışmışlardı. Bir gün (sanırım bir tren yolculuğunda) bir önerme ile tarif ettiğinin aynı "mantıksal forma" (veya öykünün anlatılışına göre "gramere") sahip olmak zorunda olduğu konusunda ısrar etmişti. Bu fikri duyan Sraffa, tam bir Napolili edasıyla parmak uçlarıyla çenesini hafifçe dokunarak "Bunun mantıksal formu nedir?" diye sormuştu. Sraffa'nın verdiği örnek Wittgenstein'da bir önerme ile onun tarif ettiği şeyin aynı forma sahip olduğunda ısrar etmenin bir saçmalık olduğu duygusuna yol açtı. Bu, bir önermenin tamı tamına tarif ettiği gerçekliğin bir resmi olması gerektiği düşüncesinden onu vazgeçirtti (Malcolm, 1984, ss. 57–8).

İktisat alanında uzman olan J. B.Davis, A. Roncaglia, A. Sinha ve M. Marion, Sraffa'nın neoklasik iktisadı eleştirisi ile Wittgenstein'ın geç dönem dil oyunları teorisi arasında paralellikler kurar. J. B.Davis, Sraffa'nın neoklasik iktisadın 'arz eğrisi' diye adlandırılan atomcu kuramına yönelik getirdiği eleştirinin, onun Wittgenstein'a Napolili jestiyle getirdiği eleştirinin iktisat alanındaki karşılığı olduğu saptamasını yapar:

> Malcolm'la ilişkilendirilen tartışmada, Sraffa Wittgenstein'ın mantıksal formu bir anlam birimi olarak özerk bir ifadeye bağlantılandırması nedeniyle hatalı olduğunu ima eder. Özel bir ifade türü olarak bir jest onun kullanımını dikte eden sosyal uzlaşımlardan ayrı olarak anlamlı değildir. Benzer bir biçimde, 1926 tarihli bir makalesinde, kullanıma dair uzlaşımlar farklı gelirlere bağlı sanayi

> etkileşimi formları tarafından yansıtılır; şöyle ki nasıl bir ifadenin anlamı sosyal bağlama bağlı ise aynı şekilde endüstrinin ana yığını da, yani, bu endüstrinin meta değeri de farklı girdilerin varlığında, diğer endüstrilerle bu endüstrinin etkileşiminden bağımsız bir biçimde tesis edilemez (Davis, 2002, s.33).

İktisatçı Alessandro Roncaglia, Ücretler Teorosi isimli kitabında Sraffa'nın 1920'lerdeki marjinalist teoriye yönelik getirdiği eleştirisiyle geç dönem Wittgenstein'ın Tractatus yönelik getirdiği özeleştirinin benzerliğine dikkat çeker. "Erken dönem Wittgenstein'ınkine benzer bir felsefi temelde (ister örtük ister açık ister bilinçli ister bilinçsizce olsun) değer ve dağıtıma ilişkin marjinal teori inşa edilmişti: Teori ve gerçekliğin ('ekonomik failler' ve 'mallar') atomcu temeli, dünya olgularıyla dilin öğeleri (gerçekliğin rasyonel bir betimlemesi olarak teorinin önermeleri) arasında bir tekabüliyet ve (neo-klasikçilerin çok tuttuğu 'genel teorileri') tüm dünyada tanımlanabilecek her şeyin genel kurallarına göre tam bir tanımını verme iddiasında bulunmuştur" (Roncaglia, 1978, s.122).

Ajit Sinha (2009), Sraffa'nın ücret teorisiyle Wittgenstein'ın "dil oyunu" kuramı arasında benzerliğe işaret ederek onun ücret teorisinin şu şekilde de okunabileceğini söyler: "(1) Mevcut bir üretim yöntemleri sistemi bir ücret kuramının onun içinde anlamlı olacağı bir 'dil oyunu'nu tanımlar. (2) Ücretler mevcut bir üretim ve dağıtım sistemi içinde yer alır. Başka bir deyişle, ücretlerin özü ya da özsel nedeni diye bir şey yoktur. Bu nedenle emek ya da yararlılığın ücretlerinin özünü bulma çabası boşunadır. (3) Üretim yöntemlerindeki değişimlere uygun bir biçimde ücretlerdeki değişimler bir ücret belirlenimi teorisi perspektifinden analiz edilemez" (s.28).

Wittgenstein'ın el yazmalarında, Sraffa ile gerçekleştiği sohbetlerine gönderme yapan referansların birinde, Sraffa'nın üzerinde bıraktığı etkinin sorunlara "antropolik" bir bakış açısından bakmakla ilgili olduğu söylenebilir:

> "Matematiğin önermeleri nasıl çıkarım ve hesaplamalar yaptığımızı söyleyen antropolojik önermeler midir? – Bir kanun kitabı bu ulustan insanların bir hırsızı, vb. nasıl ele aldığını anlatan bir antropoloji eseri midir? Pekâlâ, yargıç kanun kitabını bir antropoloji el-kitabı gibi KULLANMAZ (Wittgenstein, 1978, par. 65).

Wittgenstein, Rush Rhees'e, Sraffa ile tartışmalarından kazandığı en önemli şeyin "şeylere antropolojik bir biçimde bakmak olduğunu söyler (Monk, 2005, s.378). Monk'un "antropoloji" ile anladığı şey, *Tractatus*'ta olduğu gibi dile kullanıldığı koşullardan yalıtık olarak bakmamak, aksine yer aldığı etkinlikler bağlamı içinde bakmaktır. Monk'un yorumuna göre,

> Bu söz, Sraffa'nın neden böylesine önemli bir etki sahibi olarak anıldığını açıklar. Wittgenstein'ın sonraki çalışmaları ile *Tractatus* arasındaki en büyük fark "antropolojik" yaklaşımdır. Yani *Tractatus*, dili, içinde kullanıldığı koşullardan ayrı olarak ele alırken, *Felsefe Soruşturmalar* dilbilimsel ifadelere anlamını veren

> "yaşamın akışı"nın önemini vurgular: Bir "dil oyunu", onu oynayan "kabile"nin faaliyetinden ve yaşam biçiminden söz edilmeksizin açıklanamazdı. Eğer bakış açısındaki bu değişim Sraffa'dan kaynaklandıysa, o zaman sonraki çalışmalar üzerindeki etkisi en temel öneme sahip demektir. Ama bu durumda, bu etkinin meyve vermesi birkaç yıl almıştır, çünkü Wittgenstein'ın felsefi yöntemindeki bu "antropolojik" nitelikli yaklaşık 1932'ye kadar ortaya çıkmamıştır (Monk, a.g.e., s. 378).

Wittgenstein yorumcuları sözü edilen "antropolojik" etkiyi farklı biçimlerde değerlendirmişlerdir. Örneğin, K. T. Fann (1969, ss. 49-50) Wittgenstein'ın 'spekülatif antropoloji yönteminin' – Fann'ın ifadesiyle, "basit ve karmaşık "dil oyunları"nı imgeleme ve inşa etmende önemli bir yöntem"in- Sraffa'nın yönteminin bir uyarlaması olduğunu iddia eder (Rhees, 1996, s. 50.; Jacquette, 1998, s. 205). Brian McGuinness (1982) ise "bir kültürün karakterini yansıtma biçiminde bir düşünme biçimi fikri" olduğunu ifade eder (s.39). Bu öneriler yeterince ayrıntılı argümanlarla desteklenmemiştir (McGuinness, 1982, s. 39).

Yakın zamanlarda yayınlanmış olan Wittgenstein'ın Cambridge mektuplarında "antropolojik" bakışla kastedilenin ne olduğuna dair ipuçları bulmaktayız. Esasen Wittgenstein ve Sraffa arasındaki diyalogun kopmasına yol açan şey Sraffa'nın çağının somut, tarihsel bir sorununu (faşizmi) ele alırken Wittgenstein'ı sürekli antropolojik bir bakış açısı içine çekmesi, buna karşın Wittgenstein'ın dil felsefesinin dar alanı dışına çıkmakta gönülsüzlüğüdür. Bu, Wittgenstein'ın *Kesinlik Üzerine* isimli eserinde ilk defa görünür olan "Dünya Görüşü" [Weltanschauung] kavramına yol açan bir sorun olmuştur. Wittgenstein Sraffla ile diyaloglarının kesintiye uğramasının ardından, ona yazdığı 31 Ocak 1934 tarihli aşağıdaki mektup Wittgenstein'ın sözünü ettiği "dil oyununun" temelinde yer alan can alıcı bir soruna işaret eder.

> "Aşağıda son konuşmamızın konusuyla ilgili bazı değiniler var. Umarım çok fazla bağlantısız değillerdir ve onları sonuna kadar okursun. 'Avusturyalılar Almanların yaptığı çoğu şeyi yapabilir' dedin. Ben ise 'Bunu nasıl bilebilirsin? Yapabileceklerini söylüyorsan hangi koşulları hesaba katıyorsun?" diye sordum. (..) "İtalya'da ne olduğunu öğren" dedin. Ama nasıl öğrenebilirim? İtalya'da ne olduğunu tam olarak bilmiyorum. Öyleyse çıkarabileceğim tek ders beklenmeyen bazı şeylerin olduğudur. Kudurduğu zaman bir yüzün nasıl görüneceğini sordum. Ama o kudurabilir mi? Onun kudurmuş gördüğümde ne demeliyim? Sadece, "Ah, en sonunda kudurdu" yine "kudurmak bu ise önceki görünüşüyle bu şekilde bağlantılandırılmalı" da diyeceğim. Bana "eğer bir adam kudurmuşsa a, b, c kasları bir araya gelir." A, b, c, kaslarına bu adam sahipse niçin onları kasmaz? Eğer sen, Wittgenstein, kudurmanın neye benzediğini bilmek istersen, bu kasların nasıl kasıldığını hayal et. Avusturyalı Naziye dönüşürse nasıl görünür? Sosyalist Partileri olmayacak, Yahudi yargıçlar olmayacak vb. Benzeyeceği şey budur." dedin. (…) Avusturyalılar Nazilere

> dönüşürse hangi deyimleri kullanacaklarını merak ediyorum. Vatanseverlik tek konuşmaları olacaksa, gelecekteki konuşmalarıyla ilgileneceğim sadece. Bir şey daha söylemek isterim. Bir tartışmadaki hatan şu: ÇOK YARDIMCI OLMUYORSUN! Ben odama seni çay içmeye davet eden bir adam gibiyim, ama odam çok sefil bir halde, üzerine oturmak için kutular, yerin üzerinde çay fincanları ve fincanların altlığı yok, vb. Birlikte çay içmemizi olanaklı kılacağını düşündüğüm her şeyi çekici hale getirmek için koşuşturuyorum. Sen ise asık bir suratla oturuyor, kutunun üzerine oturamayacağını ve altlığı olmayan bir fincanı tutamayacağını söylüyor ve her şeyi güçleştiriyorsun. En azından bana öyle geliyor(Wittgenstein 2008, s.223).

Sorun, G. E. Moore'un 'sağduyu' olarak adlandırdığı, dilin temelinde yer alan "yaşam biçimlerinin," (Lebensform) "dünya resimlerinin"(Weltbild) aynı olmamasından kaynaklanan "dil oyununun" (Sprachspiel) kesintiye uğraması halidir. Nitekim Wittgenstein 23 Ağustos 1949 tarihli bir başka mektubunda bu sorunun yaşam biçiminin (Lebensform) tümden farklı olmasından kaynaklanan bir sorun olduğunu ima eder: "Bazı insanların birbirini anlamasının niçin imkânsız ya da nerdeyse imkânsız olduğunu anlamak için sadece onların buluştukları birkaç fırsatı değil onların tüm yaşamlarının farklılıklarını düşünmek gerekir."(Wittgenstein, 2008, s.450.)

Wittgenstein'ı dil ve *Weltanschauung* ile ilişkisini kapsamlı bir biçimde aramaya iten ve bir anlamda neden bazı diyalogların kesintiye uğramak zorunda olduğunu anlamasını sağlayan şey Moore Paradoksu olarak anılan bir sorun olmuştur. Wittgenstein bu sorunu derinlemesine incelediğinde, önceki yazılarından görülmeyen bir teori karşımıza çıkar.

YAŞAM BİÇİMİ VE DİL

Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*'da (1978) "dil-oyunu" ile "yaşam biçimi"ni şu şekilde ilişkilendirir: "Burada dil-oyunu" terimi, dili konuşmanın, bir etkinliğin ya da bir yaşam biçiminin parçası olduğu olgusunu öne çıkarmak anlamında kullanır (Wittgenstein, 1998, s.24). "Bir dil imgelemek bir yaşam biçimi imgeleme demektir" (s. 335). İnsanların doğru ve yanlış dedikleri şey kullandıkları dilde uzlaşımdır. Bu "kanılarda değil yaşam biçiminde uzlaşmadır"(s. 130). Yaşam biçimimiz, nasıl eyleyeceğimizi ve tepki göstereceğimizi katı bir biçimde belirleyen eğilmez biyolojik insan doğamızın bir parçasıdır.

> "Kimi zaman, hayvanların zihinsel kapasiteden yoksun oldukları için konuşmadıkları söylenir. Ve bunun anlamı şudur: "Onlar düşünmezler ve bu nedenle de konuşmazlar." Ancak –Onlar sadece konuşmazlar. Ya da daha iyi ifade edersek: Onlar dili kullanmazlar–eğer dilin en ilksel biçimlerini saymazsak. -Emretmek, soru sormak, aktarmak sohbet etmek; yürümek, yemek, içmek, oynamak kadar bizim doğal tarihimizin bir parçasıdır" (Wittgenstein, a.g.e., s. 25).

"Eğer kavramların oluşumu doğa olgularıyla açıklanabilirse dilbilgisiyle değil ama daha ziyade dilbilgisinin temeli olan doğayla ilgilenmemiz gerekmez mi? Bizim ilgimiz elbette kavramlar ve doğanın çok genel olguları arasındaki uygunluğu içerir (Böyle olgular çoğun genelliklerinden ötürü gözümüze çarpmazlar.) Ancak bizim ilgimiz kavramların oluşumunun olası nedenlerine başvurmaz; biz doğa bilimi yapmıyoruz; ne de doğa tarihi –çünkü biz kendi amaçlarımız için hayali bir doğa tarihi de uydurabiliriz. Şunu söylemiyorum: Eğer doğanın farklı olguları olsaydı insanlar farklı kavramlara sahip olurlardı (bir varsayım anlamında). Ancak: Herhangi biri bazı kavramların kesinkes doğru kavramlar olduklarına ve farklı kavramlara sahip olmanın bizim gerçekleştirdiğimiz bir şeyi gerçekleştirmek demek olmadığına inanıyorsa –bırakalım o doğanın bir takım çok genel olgularının bizim alışık olduklarımızdan farklı olduğunu ve olağan olanlardan farklı kavramların oluşumunun ona anlaşılır geleceğini düşünsün. Bir kavramı bir resmetme tarzıyla karşılaştırın. Zira bizim resmetme tarzımız bile keyfi değil midir? İsteğimize göre birini seçebilir miyiz? (Söz gelimi Mısır tarzını). O sadece bir hoş ve çirkin meselesi midir?"(Wittgenstein, a.g.e., s. 325.)

Wittgenstein'ın doğalcılığı antropolojiktir: "Emretmek, soru sormak, aktarmak, sohbet etmek; yürümek, yemek yemek, içmek, oynamak kadar bizim doğal tarihimizin bir parçasıdır" (Wittgenstein, a.g.e., s.25). Bu etkinlikler, kültürel etkinliklerdir, sosyal etkileşim biçimleridirler. Ölçme ve hatta matematik ve mantık bile bizim "doğal tarihimizin" bir parçası olan "antropolojik fenomenlerdir." "[M]atematik her şeyden önce antropolojik bir fenomendir. Bu nedenle onu matematiğin ('matematik' diye adlandırılan şeyin) büyük bir kısmına dair özsel bir şey olarak görebilmemize karşın diğer alanlarda hiçbir rol oynamadığını söyleriz. Bu içgörünün kendisi elbette matematiği bu biçimde bakmayı öğrendiklerinde insanlar üzerinde etkili olabilir. O halde matematik bir ailedir; ama bu ona katılmış olan şeyi umursamamamız gerektiğini anlamına gelmez" (Wittgenstein, 1978, s.400).

Bu doğal tarih kültürel, dil-kullanan yaratıkların doğal tarihidir. Farklı yaşam biçimlerine sahip olmanın mantıksal olarak olanaklı olduğunu farkında olacak bir konumda da olabiliriz; ama insan doğası bu alternatif yaşam biçimlerinin kendisini anlamamızı engeller.

"Öyleyse, belli kavramların ortaya çıkması için belli koşulların elverişli olduğunu mu söylemek istiyorum; ya da yine, elverişsiz olduğunu? Peki yi bunu bize deneyim mi öğretir? İnsanların, yeni olgular öğrendiklerinde, böylece onlar için eskiden önemli olan şeyler önemsiz, önemsiz olan şeyler önemli hale geldiğinde, kavramlarını değiştirdikleri, yerlerine başka kavramlar ortaya koydukları, bir deneyim olgusudur. (Örneğin, eskiden bir tür farklılığı sayılan şeyin aslında yalnızca bir derece farklılığı olduğu keşfedilir)" (Wittgenstein, 1981, §352).

Wittgenstein "bizimkinden çok farklı bir öğretimin, çok farklı kavramlara temel de oluşturabileceğini" (Wittgenstein, a.g.e., §387) söyler. Bir yaşam biçimi çerçevesi dâhilinde, belirli dil-oyunlarını haklandırma ya da reform etme olanaklıdır. Eğilmez olan, sosyal pratikler anlamında yaşam biçimleri değildir, aksine onların kurucu etkinliklerinden ya da doğa olgularından biridir. "Dil…bir arıtımdır, başlangıçta eylemdir. İlkin bina için sağlam, sıkı taş olmalıdır… Ardından taşın tıraşlanabilmesinden, çok sert olmaması kesinlikle önemlidir" (Wittgenstein, 1993, s. 420). Bir dil paylaşmak "görüşlerde bir anlaşma değil yaşam biçiminde bir anlaşmadır.

Aynı şekilde, yabancı bir dili anlamak inançların değil davranış örneklerinin yakınsamasını, ortak algısal kapasiteleri, ihtiyaç ve duyguları varsayar. "Bir kuralı izlemek bir buyruğa uymaya benzer. Biz böyle yapmak üzere eğitiliriz; bir buyruğa belli bir tarzda karşılık veririz. Ancak ya bu buyruğa ve eğitime birimiz bir şekilde, diğerimiz de başka türlü karşılık verirsek? Hangisi doğru olur? Farz edin ki, dili size tamamen yabancı olan bilmediğiniz bir ülkeye bir kâşif olarak geldiniz. Oradaki insanların buyruklar verdiklerini, onları anladıklarını, onları yerine getirdiklerini, onlara karşı geldiklerini vb. hangi durumlarda söylersiniz? İnsanlığın bu ortak davranışı, onun aracılığıyla bilinmeyen bir dili yorumladığımız bir referans sitemidir." (Wittgenstein, 1998, s. 121). Wittgenstein yaşamı bir örgü olarak görür. Ondaki motifler her zaman tamamlanmış değildir, birçok yoldan değişir. Örgüdeki bir motif, birçok başka motifle iç içe örülmüştür."(Wittgenstein, 1981, §569.)

MOORE PARADOKSU

"Bu odada bir yangın var, ama ben buna inanmıyorum" biçiminde bir önerme dile getirdikten sonra ona inanmadığını söylemenin saçmalığına Wittgenstein'ın verdiği ismi "Moore Paradoksu"dur. Wittgenstein, Moore'un bütün çalışmaları arasında kendisini gerçekten etkileyen tek çalışmanın bu keşif olduğunu söylemiştir. Wittgenstein'ın bu paradoksa ilgi duymasının nedeni böyle bir bildirimde bulunan kişinin kendi kendisiyle çeliştiği halde bunun mantıksal olarak çelişkili yaratmamasıdır. "Bu odada bir yangın var" ve "Moore odada bir yangın olduğuna inanmıyor" önermeleri birbiriyle çelişmez.

Wittgenstein ilk kez 1944'de Moore'un Ahlaki Bilimler Kulübü'ne sunduğu bir "Kesinlik" (1959) başlığını taşıyan makalede rastladığı bu paradoksa özel bir ilgi beslediği, makaleyi okuduktan sonra Moore'a bu "keşfini" yayınlaması için ısrarında açıktır:

> "Dün okuduğun makaleden ne denli mutlu olduğumu söylemeliyim. Bana göre en önemli nokta öne sürümün "saçmalığı" idi. "Bu odada bir yangın var ama ben olduğuna inanmıyorum." Sizin yaptığınızı düşündüğüm gibi bunu "psikolojik nedenlerden ötürü bir saçmalık" diye adlandırmak bana yanlış ya da hayli yanıltıcı göründü. (Eğer birine "yandaki odada yangın mı var?" diye sorsam ve o da bana "var olduğuna inanıyorum" derse, ona "Konu dışına çıkma. Sana yangını sordum zihin halini değil!" diyemem.) Ama söylemek

> istediğim şey buydu. Öyle olmasa da "saçmalığın" aslında bir çelişkiye benzer olduğuna işaret etmek çok önemli. Umarım makaleni yayınlarsın. Bu arada onun çelişkiye benzer bir şey olduğunu söylemem seni şaşırtmasın. Bu kabaca şunu ifade eder: O mantıktakine benzer bir rol oynar. Öne sürümün mantığı üzerine bir şey söyledin. Yani: "Diyelim ki: durum p, ama ben durumun p olduğuna inanmıyorum" demek anlamlıdır, oysa "Durum Ben-p, ama ben durumun p olduğuna inanmıyorum" demek anlamsızdır. Bu öne sürüm hesaba katılmamalıdır ve "sağduyu"yla hesaba katılmaz, tıpkı bir çelişki durumunda olduğu gibi. Ve tam da mantığın mantıkçıların sandığı kadar basit olmadığını gösterir. Çelişki, yalnızca kabul edilmeyecek mantıksal form değildir ve belli koşullarda kabul edilebilir. Bana öyle geliyor ki, makalenin en önemli özelliği bunu göstermek."(Wittgenstein, 2008, s.365).

Wittgenstein'ın Moore Paradoksu'nda önemli görmesinin nedeni, dile getirilen bu sorunun, "mantıkçılara mantığın sandıkları kadar basit olmadığını" göstermesidir. Sözü edilen çelişki ne mantıksal ne de psikolojik etmenlerle açıklanabiliyorsa sağduyuya başvurarak onu açıklamak sorunu bir ölçüde çözer görünse de bu, sağduyu mantıksal bir çelişkiyi açıklamak için kullanıldığında sorunu ne kadar çözerse o kadar çözer, yani soruna dokunmadan bırakır.

Moore'un sağduyuya başvurusu daha sonra "Dış Dünyanın Bir Kanıtı" (1939) ve "Sağ Duyunun Bir Savunması"(1925) isimli eserlerinde geliştirilmiştir. Moore bu eserlerinde hem kuşkuculuk hem de kuşkuculuk temelli idealizmin dış dünyayı yadsıma çabasına sağduyu aracılığıyla bir eleştiri getirmekle ilgilidir. Moore'a göre kuşkucunun hatası, öncülün kanıtı olmadığında bilgiyi yadsımasıdır. Bu argüman şu biçimde özetlenebilir: Eğer dış dünyanın varlığını kanıtlamak basitçe zihinlerimize dışsal şeylerin varlığını kanıtlamaksa ve bunlar "uzayda bir araya gelen şeyler ise," o halde tek bilmemiz gereken bunların varlığını bilmektir. Ve eller birçok sayıda şeyle beraber uzayda bir arada bulunduğundan ötürü kanıt şudur: "Bunun elim olduğunu biliyorsam bunun da diğeri olduğunu bilirim." Moore bu iddianın kanıtı için inandırıcı deliller verdiğini iddia eder ama kanıtını vermez, bunun kuşkucu ve idealist tezi çürütmek için yeterli olduğunu düşünür. Wittgenstein için bu yeterli değildir çünkü bunu söylemek aynı zamanda şunu da söylemeyi gerektirir: "Eğer burada bir el olduğunu bilirsen, sana geri kalan her şeyi garanti edeceğiz." (Wittgenstein, 1998, §1). Wittgenstein'a göre (1998) Moore'un hatası "bilinemez!" iddiasına 'bilirim!' diye karşı çıkmasında yatar." (§521).

Moore'un yanıtının yetersizliğinin iki temel nedeni vardır: i) Sağlam bir kanıtın koşulu Moore'un öncüllerini bildiğinin doğru olduğu yönündeki ileri sürümünden gelir. Oysa kanıtı sağlam kılan öncüllerin doğru olmasıdır. Bu nedenle Moore'un bildiği yönünde itirazı, Wittgenstein'ın ifadesiyle (1998) "zihin halini" kanıt olarak göstermesi konu dışına çıkmaktır. "Çünkü bilineni garanti eden bir durumu betimler görünen 'Bilirim', onu bir olgu olarak garanti eder. 'Bildiğimi düşündüm' ifadesi daima unutulur." (§12).

Öncüllerin doğruluğunun ikna edici olduğunu savunma kendi başına bu temelleri

teşkil etmez (Wittgenstein, a.g.e., §21- 22). Bazı bağlamlar içinde "Bilirim" ifadesi basitçe konuşanın söylediğinden emin olduğuna işaret eder (Wittgenstein, a.g.e., §8); o onun kendinden eminlik ve kanaatinin derecesine işaret eder. Ama hatanın olası olmadığını iddia etse de, bu her birimizin onun iddialarının doğruluğunu test etmemize izin veren ölçütle tesis edilmelidir (Wittgenstein, a.g.e., §14-22-8); Moore "burada bir el vardır" dediğinde, orada gerçekte bir el olduğunu bildiğini ama öncülleri kendisinin kanıtlamaya çalıştığı ifadeden daha kesin olarak bilinen herhangi bir kanıt ileri süremeyeceğini söyler. Wittgenstein'a göre bu "bilirim" in yanlış kullanımıdır. "Bilirim" ikna edici temeller verilebileceğine ve doğruluğu kanıtlamanın bir olanağına işaret eder. Eğer inanılan şey verebileceği temellerin ileri sürmesinden daha emin olunmayan bir türdeyse o zaman inanılan şeyin bildiğini söyleyemez (Wittgenstein, a.g.e., §243). "Bilirim" ifadesinin sadece kuşkunun olmadığı yerde haklandırılır sayma eğilimine düşülebilir" (Wittgenstein, a.g.e., §10) Bu nedenle idealistin "Bilirim" ifadesinin yalnızca temeller verilebildiği koşullar için uygun olacağı yönündeki itirazı yerindedir. "İdealistin sorusu şuna benzer: 'Ellerimin varlığından kuşku duymama hakkım nereden gelir?' (ama buna yanıt 'onların var olduğunu bilirim' olamaz). Böyle bir soru soran kişi varlıktan kuşkunun ancak bir dil oyununda iş gördüğü olgusunu ihmal eder. Bu yüzden, önce şunu sormalıyız: 'Böyle bir kuşku neye benzeyecek?', ama bunu hemencecik anlamayız." (Wittgenstein, a.g.e., §24).

Wittgenstein'a göre Moore'un en büyük hatası kuşku duyulamayan şeyler için temel aramak olmuştur. Wittgenstein'a göre bu esasen bir kategori hatasıdır. Moore inanç ve bilgiyi birbirine karıştırmış, aslında sözünü ettiği türden inançların bilginin temeli olması nedeniyle temellendirilemez olduğunu anlamamıştır. Wittgenstein'a göre gündelik dilde dil oyunları içinde bu tarz özel kullanımlar olanaklı olabilse de felsefi bir temellendirmeye konu olduğunda oyunun dışına çıkılmıştır. "Çünkü Moore 'bunun… olduğunu bilirim' derken 'hiçbir şey bilmiyorsun!' diye yanıtlamak isterim. –ama yine de bunu felsefi niyet olmadan konuşmakta olan bir kişiye söylemeyecektim. Yani, bu ikisinin farklı bir şey söylemeyi kastettiğini (haklı bir biçimde?) hissederim" (Wittgenstein, a.g.e., §407).
Metodolojik kuşku için "onun ardında daha öte bir kuşku var" deme arzusu vardır (Wittgenstein, a.g.e., §19). Wittgenstein ve kuşkucuyu birbirinden ayıran daha öte bir şüphe olduğunu düşünmek bakımından ayrılmaları değildir. Daha ziyade, hem kuşkucu hem de Moore'un hatası doğru bir saldırı noktası için farklı bir yola sokulmalıdır. Avrum Stroll'a göre (1994) "kuşkunun uygulanabilirliği dil oyununu tanımlayan özelliklerden biridir. Kuşkunun uygulanamaz olduğu yerde dil oyununa ait olmayan konularla ilgilenmekteyizdir" (s. 138).

"Dil oyununun temelleri dil oyununun dışında durur ama yine de dil oyununu destekler, "diğerlerinin üzerinde döndüğü menteşelere"; "kanaatlerimizin" kaya zeminine "tüm soruşturmalarımızın alt-tabakası"na ve katmanına ve en yaygın biçimde "biz ve diğer birçokları için vazgeçilmez olan" metaforlarıyla ifade edilir.(Wittgenstein, 1994, §116.)
Tüm bu ifadeler kesinlik için ifadelerdir. Wittgenstein'ın *Kesinlik Üzerine* başlıklı notlarında temel tezi şudur: Vazgeçilmez olan şey haklandırma, ispat, kanıt ileri sürme, ya da kuşku konusu yapılamaz; ne doğru ne de yanlıştır. İki türde kesinlik vardır: Bir bağlam içinde

kuşkudan uzak olan bir önerme başkaları için kuşkuya açık olabilir ve dil oyununda bir rol oynayabilir. Bunlar görecelileşmiş kesinliklerdir. Ama bu önermeler, -dünya vardır ve çok yaşlıdır- kuşkudan uzaktır ve kesinlik mutlaktır. Wittgenstein kuşku, bilgi ve kesinlik ilişkisini farklı biçimlerde tanımlar "Bazı önermeler kuşkudan muaftır."(Wittgenstein, 1994, §341). "Kuşkunun kendisi kuşku ötesi olan şeye dayanır."(Wittgenstein, a.g.e., §308). Wittgenstein bu pasajda normal insanı konuşmada öz-bilinçli değil genelde alışkanlıkla eylediğini söyler: "Kuşkulanma ve kuşkulanmama davranışı. İkincisi ancak ve ancak ilkinden sonradır"(Wittgenstein, 1994,§354).

"Doğru olan temellendirilmemiş olansa, temel ne doğrudur ne de yanlış"(Wittgenstein, a.g.e., §205). Bu pasaj dil oyununun temelinden (*der Grund*) bahseder ve bu temeli dil oyununun içinde gerçekleşenden ayırır. Dil oyunu dâhilinde gerçekleşen şey doğru ya da yanlış olabilir; haklandırılmış ya da haklandırılmamış olabilir ama oyunu temellendiren şey asla temellendirilemez. "İyi temellenmiş inançların temelinde temellenmemiş inanç yatar." (Wittgenstein, a.g.e., §558). O haklandırma ya da haklandırmamaların ötesinde yatan bir şey olarak görülür. "Kesinlik önermesel değildir ve o dil oyununun altında yatan eylemdir" (Wittgenstein, a.g.e., §359). Bu fikirler eserin devamında gittikçe baskın hale gelir: "Burada insanı bir canlı olarak görmek isterim; ussallaştırma değil içgüdüler bahşedilmiş ilkel bir varlık olarak. İlkel bir durumdaki yaratık gibi. İletişimin ilkel bir aracı için yeterli olan bir mantığın bizden özür dilemesine gerek yoktur. Dil bir tür ussallaştırma sürecinden doğmaz."(Wittgenstein, a.g.e., §475).

Witgenstein'ın dehası insan bilgisinin bir açıklamasını inşa etmesindendir: "Temelleri destekleyici ön varsayımlar asla bilgiye benzemez." (Wittgenstein, a.g.e., §145). "Bilgi dil oyununa aittir ama kesinlik değil. Menteşe önermeleri sıradan önermeler değildir. *Kesinlik Üzerine*'de, Wittgenstein sık sık "zemin/temel" terimlerine başvurur. "Eğer doğru, temellenmiş olan ise, temel doğru değildir ama yanlış da değildir." (Wittgenstein, a.g.e., §205). "Bu nedenle ussal kuşku temellere sahip olmak zorundadır? Yine diyebiliriz ki. "makul insan buna inanır." (Wittgenstein, a.g.e., §323).Wittgenstein bize bu temelin rasyonel olması gerektiğini söylemez. "Sistem birbirini tutar; 'Neredeyse şu söylenebilir: Bu temel duvarları tüm ev tarafından taşınır.'" (Wittgenstein, a.g.e., §248). Neden, kanıt, test kendi temellerini ifade edemez. O bir anlamda akıldan önce gelir yine de tüm eylemi bir arada tutar. Ve "bir şey bir temel olarak bize öğretilmiş olmalı" (Wittgenstein, a.g.e., §449.) Wittgenstein tahmin olarak inanç (Wittgenstein, a.g.e., §459; §500, §308.) ve eyleme, pratiğe ya da yaşama yerleşik inanç (Wittgenstein, a.g.e., §285; §428) arasında ayrım yapar. İnanma salt bir onama ya da tutum değil insan varlıklarının yaşamı ve eyleminin bir parçasıdır. Wittgenstein bazen bundan 'mitoloji'(§95, §97); 'sistem', (§105), 'arka plan' (§94) ya da 'pratik' (§501.) olarak bahseder. "Burada evrensel bir şey vardır; sadece kişisel bir şey değil"(§440). Eğer eylediğimiz yol yaşadığımız yol olarak görülürse bu inançlar temeller olarak hizmet eder. Bütün bunlar "bu inançlardan vazgeçilip vazgeçilemeyeceğini tahmin edebileceği ya da öngörebileceğim" anlamına gelemez (§652). Değişim hem olası hem de tahmin edilemezdir ama "yanlışa düşmüş olabilirim" biçiminde ifade edilemez.

SONUÇ

Wittgenstein'ın 'nehir' metaforu buraya kadar ifade edilen düşünceleri daha açık hale getirebilir. Sürekli akış halindeki düşüncenin nehir yatağı, yaşam biçimiyle (nehrin akışıyla) belirlenen pekişmiş sağduyu önermeleridir. Onlar pekişmemiş ama akıcı olan diğer deneysel önermeler için nehir yatağı olarak işlev görürler. Ama bu ilişki zamanla değişebilir. Bu akışta akıcı önermeler pekişir ve pekişmiş olanlar akıcı hale gelirler. Bu nehrin kıyısı kısmen hiçbir değişime tabi olmayan ya da sadece gözle görünmez değişime uğrayan sert kayalardan ve bir buraya bir oraya götürülen ya da biriken kumlardan oluşur. Wittgenstein nehir-yatağı üzerindeki suların hareketi ve yatağın kendisinin yer değişimi arasında ayrım yapar (Wittgenstein, a.g.e., §96-9).

Kimi kez felsefi sorunların çözümü değişen düşünce ve yaşam tarzıyla mümkündür: "Yaşamda gördüğünüz sorunun çözümü, sorunsal olan şeyi ortadan kaldıran yaşam biçimidir. Yaşamın sorunsal olması olgusu, sizin yaşamınızın yaşam şekline uymadığı anlamına gelir. O halde yaşamınızı değiştirmelisiniz ve yaşamınız şekle uyar uymaz sorunsal ortadan kalkacaktır" (Wittgenstein, 1980, s. 31). Bu noktada Wittgenstein, *elenkhos* etkinliğini yaşam biçimini sorgulayan ve onu değiştirmeyi amaçlayan bir etkinlik olarak gören Sokrates ile ortak bir zeminde durur. Wittgenstein'ın da esasen yapmaya çalıştığı şey dildeki sorunları yaşam biçimine ve pratiğine geri giderek açık hale getirmek ve bugünün ihtiyaç duyduğu yaşam biçimi ve sağduyunun ne olduğunu anlamaya çalışmaktır.

> Şöyle söylemenizi isterim: "Evet doğru, bu düşünülebilir, hatta bu olmuş bile olabilir!" Pekiyi ben bunu düşünebileceğimiz olgusuna dikkatinizi çekmeye mi çalışıyordum? Bu resmi gözünüzün önüne getirmek istiyordum; sizin bu resmi kabullenmeniz ise verili bir durumu farklı bir şekilde ele almaya eğilimli olmanızı içerir; yani onu şu şu resim dizisiyle karşılaştırmaya eğilimli olmanızı. Sizin görme şeklinizi değiştirdim. (Bazı Hintli matematikçiler için, 'Buna bak' sözüyle gösterilen geometrik şekillerin kanıt işlevini gördüğünü okumuştum bir yerde. Bu bakış da insanın görme şeklindeki bir değişiklik meydana getirir (Wittgenstein, 1981, s.81).

Şeylerin yorumlandığı ve bağlandığı bağlam olarak bu kapsayıcı dünya görüşü kavramı Wittgenstein'ın, "Remarks on Frazer's "Golden Bough" isimli çalışmasındaki bir pasajda açık hale gelir: Wittgenstein Spengler'in tanımına itibar ederek, şeylerin kapsayıcı "belli açık temsili" olarak bir dünya görüşünün "temel" olduğunu ileri sürer.

> Ve tüm bu noktalar bilinmeyen bir yasaya işaret eder', bu, Frazer'in topladığı materyal hakkında söylemek istediğimi şeydir. Bu yasayı bir gelişme hipotezi içinde ortaya koyabilirim... ama aynı zamanda bunu sadece olgusal malzemeyi düzenleyerek yapabilirim ki böylece bir bölümden diğerine geçebilir ve onun açık bir görüşüne sahip olabiliriz- onu "açık" bir biçimde sergileyerek. Bizim için bir temsil kavrayışı... temeldir. O içinde yaşadığımız forma, şeyleri görme

biçimine işaret eder (Zamanımıza özgü bir tür: "Weltanschauung".)

Bu açık temsil bizim "bağlantıları gördüğümüz" olguda neyin içerildiğinin anlaşılmasını, böylece dolayım bağlarını bulmanın önemini olanaklı kılar"(Wittgenstein, 1979, 8e,9e).

Dünya görüşleri şeylerin görülmesini ve bağlantılar kurulmasını sağlayan bağlamsal fenomenlerdir. *Felsefi Soruşturmalar*'da felsefi sorunların, insanların sözcüklerinin anlaşılır kılınması etkinliğinden doğduğu ifade edilir. Wittgenstein'ın da esasen yapmaya çalıştığı şey, dildeki sorunları yaşam biçimine ve pratiğine geri giderek açık hale getirmek ve bugünün ihtiyaç duyduğu yaşam biçiminin ve sağduyunun ne olduğunu anlamaya çalışmaktır.

Kaynaklar

Albani, P. (1998). "Sraffa and Wittgenstein. Profile of an Intellectual Friendship." History of Economic Ideas, No: 4, ss. 151-73.

Davis, J. (2002), ""Gramsci, Sraffa and Wittgenstein: Philosophical Linkages,"" European Journal of History and Economic Thought 9, no. 3.

Fann, K. T. (1969). Wittgenstein's Conception of Philosophy Los Angeles: University of California, 1969.

Jacquette, D. (1998). Wittgenstein's Thought in Transition West Lafayette IN: Purdue University Press.

Malcolm, N. (1984). Ludwig Wittgenstein: A Memoir Oxford: Oxford University Press.

McGuinness, B. F. (1982). "Freud and Wittgenstein," in Wittgenstein and His Times, ed. B. F. McGuinness, Oxford: Blackwell.

Moore, G. E. (1925). "A Defense of Common Sense" in J. H. Muirhead ed., *Contemporary British Philosophy*, London: Allen and Unwin, 193-223. Reprinted in Moore 1959, 126-148, and Moore 1993, 106-33.

Moore, G. E. (1939). "Proof of an External World," *Proceedings of the British Academy* 25, 273-300. Reprinted in Moore 1993, 147-70.

Monk, R. (2005) Wittgenstein: Dahinin Görevi, çev. Tülin Er Berna Kılınçer, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Rhees, R. (1996). Discussions of Wittgenstein Bristol: Thoemmes, 1996.

Roncaglia, A. (1978). Sraffa and the Theory of Prices New York: Wiley, 1978, s.122.

Sen A. K. (2003). «Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci.» Journal of Economic Literature, No: 41, ss.1240-55.

Sinha, A. (2009). «Sraffa and the Later Wittgenstein,» Contributions to Political Economy 28.

Stroll, A. (1994). Moore & Wittgenstein on Certainity New York and Oxfors: Oxford University Press, 1994.

Wittgenstein, L. (1978). Remarks on the Foundations of Mathematics. 3 ed. Oxford: Blackwell Univ. Press.

Wittgenstein, L. (1979). Remarks on Frazer›a «Golden Bough», çev. A. C. Miles. Edited by R. Rhees. Atlantic Highlands, H. J.: Humanities Press.

Wittgenstein, L. (1980a). Culture and Value, çev. P.Winch. Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, L. (1980b).Remarks on the Philosophy of Psychology, 2 cilt, çev. G. H. von Wright Wright, Anscombe, G. E. M. Edited by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.
Wittgenstein, L. (1981). Zettel, ed. G. H. von Wright, G. E. M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell.
Wittgenstein, L. (1993).Philosophical Occasions: 1912-1951, ed. J.C. Klagge, A. Nordman. Indianapolis: Hackett Publishing.
Wittgenstein, L. (1997). Tractatus Logico-Philosophicus, çev. B. F. McGuinnes D. F. Pears. London and NewYork: Routledge.
Wittgenstein, L. (1998a). Felsefi Soruşturmalar, çev. Deniz Kanıt. İstanbul: Küreyel Yayınları. Wittgenstein, L. (1998b). On Certainty, Edited by G. H. von Wright G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell Publishers.
Wittgenstein, L.(1998c). The Blue and the Brown Books. Edited by Anthony Kenny. Oxford and Cambridge: Blackwell Publishers.
Wittgenstein, L. (2007).Mavi Kitap, Kahverengi Kitap, çev. Doğan Şahiner. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
Wittgenstein, L. (2008). Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911-1951, ed. Brian McGuinness, Oxford: Blackwell Publishing.

Felsefelogos Sayı 68-Müşte